Home | Rivista M@gm@ | Quaderni M@gm@ | Portale Analisi Qualitativa | Forum Analisi Qualitativa | Advertising | Accesso Riservato

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

HOME M@GM@ LANGUAGE REDAZIONE ARCHIVIO CREDITI

Home M@GM@ » Vol.15 n.1 2017 » Sommario

LO SGUARDO DEL SOCIOLOGO ABBRACCIA PER COM-PRENDERE
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)

M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

EDITORIALE

Premessa

Maria Caterina Federici

Non è certamente casuale che il centenario della pubblicazione del "Trattato di Sociologia" di Vilfredo Pareto sia trascorso senza un'adeguata attenzione da parte della comunità accademica. I suoi scritti, le sue riflessioni, le sue critiche e le sue prese di posizione pur se ben argomentate e documentate con uno spessore culturale di grande rilievo, sono state sempre "scomode". La sua testimonianza ha persuasivamente dimostrato che il motivo di ciò è nel riferimento simbolico ma non soltanto alla forma stessa del pensare "in contrapposizione a" e in maniera icastica e senza fare sconti: troppo inusuale per l'intellettuale contemporaneo. Tuttavia l'Università degli Studi di Perugia ha promosso un convegno in occasione del centenario della pubblicazione del "Trattato". Per questo convegno Silvia Fornari, Andrea Lombardinilo, Uliano Conti, Roberta Iannone, Francesco Antonelli, Maria Luisa Maniscalco, Raffaele Federici, Ilaria Riccioni, Angela Maria Zocchi, Andrea Millefiorini, Emanuele Susca, hanno elaborato alcune dotte riflessioni che si propongono all'attenzione di un pubblico più ampio anche di non specialisti con l'intento, dichiarato, di ri-portare il focus su un Autore, su un periodo storico, su teorie, su problemi, su metodologie e su comparazioni che tanto possono contribuire ad arricchire la trama intellettuale contemporanea che si va impoverendo di "tessuto" appiattendosi su una omogeneità acritica. La gestazione di questi contributi è stata lunga ed ha goduto della maieutica di Orazio Maria Valastro, direttore di "M@gm@". Le riflessioni nascono con intento celebrativo dei cento anni dalla pubblicazione del "Trattato" ma aprono e attualizzano le teorie paretiane alla contemporaneità.

ARTICOLI

Pareto vs Simmel: residui ed emozioni

Silvia Fornari

A cento anni dalla pubblicazione del Trattato di sociologia generale (Pareto 1988) siamo a mantenere vivo ed attuale lo studio paretiano con una rilettura contemporanea del suo pensiero. Ricordato per la grande versatilità intellettuale dagli economisti, rimane lo scienziato rigoroso ed analitico i cui contributi sono ancora discussi a livello internazionale. Noi ne analizzeremo gli aspetti che l'hanno portato ad avvicinarsi all'approccio sociologico, con l'introduzione della nota distinzione dell'azione sociale: logica e non-logica. Una dicotomia utilizzata per dare conto dei cambiamenti sociali riguardanti le modalità d'azione degli uomini e delle donne. Com'è noto le azioni logiche sono quelle che riguardano comportamenti mossi da logicità e raziocinio, in cui vi è una diretta relazione causa-effetto, azioni oggetto di studio degli economisti, e di cui non si occupano i sociologi. Le azioni non-logiche riguardano tutte le tipologie di agire umano che rientrano nel novero delle scienze sociali, e che rappresentano la parte più ampia dell'agire sociale. Sono le azioni guidate dai sentimenti, dall'emotività, dalla superstizione, ecc., illustrate da Pareto nel Trattato di sociologia generale e in saggi successivi, dove riprende anche il concetto di eterogenesi dei fini, formulato per la prima volta da Giambattista Vico. Concetto secondo il quale la storia umana, pur conservando in potenza la realizzazione di certi fini, non è lineare e lungo il suo percorso evolutivo può accadere che l'uomo nel tentativo di raggiungere una finalità arrivi a conclusioni opposte. Pareto collega la definizione del filosofo napoletano alle tipologie di

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

azione sociale e alla loro distinzione (logiche, non-logiche). L'eterogenesi dei fini per Pareto è dunque l'esito di un particolare tipo di azione non-logica dell'essere umano e della collettività.

Pareto, Leopardi e il principio della supremazia: note sulla società contro-bilanciata

Andrea Lombardinilo

L'obiettivo del saggio è approfondire il significato socioculturale della metafora della società "contro-bilanciata", sviluppata da Leopardi nel poema satirico Paralipomeni della Batracomiomachia, e ripresa da Pareto nel Trattato di sociologia generale (capitolo IX, paragrafo1508), in riferimento alle guerre balcaniche e alla crisi europea che prelude alla prima guerra mondiale. La lunga nota a piè di pagina che conclude il paragrafo 1508 attesta da un lato la conoscenza letteraria di Pareto (le citazioni leopardiane si intrecciano con quelle dantesche), e dall'altro la volontà di spiegare i fatti politici e sociali attraverso la lezione degli scrittori, antichi e moderni. In primo piano vi è il proposito di Pareto di esplorare l'evoluzione dei fatti sociali, in ottemperanza alla dialettica permanente tra residui e derivazioni, estremamente rilevanti in un secolo caratterizzato da conflitti mondiali e contrasti insanabili tra le grandi potenze internazionali. Lo studio dei fatti sociali e culturali mediante le evidenze letterarie del passato è uno dei tratti caratterizzanti del lavoro di Pareto, ispirato all'istanza euristica di tesaurizzare la lezione filosofica dei grandi scrittori e pensatori. Leopardi non fa eccezione, come il sociologo puntualizza nel capitolo IX del suo Trattato, che è infatti dedicato allo studio delle derivazioni sociali e, nello specifico, al ruolo della forza nella costruzione e nella salvaguardia dei rapporti sociali. Dal canto suo, Leopardi si interessa a questi aspetti nel redigere il suo poema satirico, che propone sullo sfondo l'eterno conflitto tra i topi e i granchi, simboleggianti rispettivamente i liberali italiani e le forze reazionarie austriache. Il cammino verso l'innovazione sociale è sostenuto da un profondo desiderio di libertà, così distante dall'idea imperante di forza, supremazia, abuso di potere. Si tratta di una preziosa lezione metaforica per i moderni, capitalizzata da Pareto al fine di evidenziare la funzione sociale del residuo della forza, che era stato approfondito da Leopardi nel racconto in rima della battaglia tra i topi e i granchi.

Considerazioni sul metodo logico-sperimentale di Vilfredo Pareto

Uliano Conti

Il contributo considera il tema del metodo logico-sperimentale in Vilfredo Pareto, con riferimento particolare al Trattato di Sociologia Generale (1916). Gli studi che hanno considerato questo argomento hanno messo in evidenza la complessità della posizione metodologica di Pareto (1896-1897; 1906; 1916) evidenziando le caratteristiche della sua evoluzione (Belohradsky 1974; Busino 1968; Garzia 2006; Palumbo 1984; Ammassari 1995). Nelle letture e nelle interpretazioni del metodo logico-sperimentale si problematizza il tema generale del metodo nella scienza e lo si considera in rapporto al percorso scientifico di Pareto e alla temperie socioculturale europea della sua epoca. Nei primi decenni del Novecento è infatti in Europa forte l'impatto del Methodenstreit che era nato in ambito economico per poi estendersi alla filosofia e alle scienze storico-sociali (Dilthey 1883; Windelband 1894, 1912; Rickert 1899). Il Methodenstreit ruotava intorno ai temi della portata cognitiva delle leggi scientifiche e dello statuto disciplinare delle Geistwissenschften (Dilthey 1883). Le letture analitiche su Pareto hanno colto la complessità del suo pensiero sul metodo guardando sia agli aspetti che possono essere associati a una postura intellettuale oggettivista (Palumbo 1984; Marletti 2003), detta anche razionalista (Vaccarini 2013), sia sottolineando gli aspetti del metodo logico-sperimentale che possono essere accostati ad una tensione intellettuale maggiormente attenta al ruolo delle rappresentazioni sociali nella scienza (Belohradsky 1974; Ammassari 1995; Federici 1999). La posizione intellettuale di Pareto evolve nel corso del tempo delineando così un orizzonte di studi sociologici che raccolgono la sua lezione facendo emergere aspetti complessi che riguardano in modo rilevante il pensiero paretiano sul metodo, suggerendo riflessioni sul carattere della ricerca sociale contemporanea.

Anima: un rompicapo per le scienze sociali? Il contributo di Pareto

Roberta Iannone

È noto che per Pareto la scienza non è una pura e semplice riproduzione dei fenomeni che osserviamo esteriormente (Pareto non è un mero "positivista") e che non deve occuparsi tanto delle azioni logico-sperimentali, ma soprattutto di quelle non logiche, essendo esse la maggioranza, quelle meno conosciute, quelle più dissimulate e sfigurate (perché forte, come sappiamo, è la tendenza degli esseri umani ad ingannarsi, vittime come sono dell'istinto umano alle razionalizzazioni). È vero, dunque, che la scienza (con il suo metodo, il suo oggetto e la sua tensione ideale) deve essere logico-sperimentale, ma questo non significa chiudere gli occhi di fronte a ciò che logico e sperimentale non è. Anzi. Tutto lo sforzo del Trattato di sociologia generale (V. Pareto, 1916, 1964), come noto, consiste semmai, nel capire e spiegare, in maniera logica e scientifica tutta quella infrastruttura di sentimenti, istinti, impulsi e creatività (D. Padua, 2009) che è alla base delle azioni non logiche. È questo il problema fondamentale affrontato nell'opera, lo snodo principale dei suoi studi, ma è anche, a mio avviso, ciò che più può aiutare a spiegare scientificamente il concetto di anima (e ciò al di là di quanto Pareto abbia o meno utilizzato espressamente questa categoria concettuale nelle sue opere). In che senso, dunque, la sociologia di Pareto può contribuire a spiegare scientificamente il concetto di anima? E qual è il vantaggio di questa operazione? A che serve dire che la sociologia di Pareto aiuti nella spiegazione del concetto di anima?

Vilfredo Pareto e la fine del Sociale

Francesco Antonelli

Il mondo contemporaneo è profondamente segnato dal declino delle pratiche e delle teorie sulla Società (Busino 1981): lì dove la modernità industriale è stata caratterizzata dal dominio "organicistico" dell'homo sociologicus, inteso come un attore definito dai suoi ruoli, integrato da strutture impersonali

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

e parte di un sistema conflittuale prevalentemente economico (Dahrendorf 2010; Touraine 2008), la seconda modernità post-industriale e globale mette al centro il primato e l'autonomia dell'individuo. Questa fine della Società come fonte della moralità e dell'individuazione, al vertice della quale vi era lo Stato-nazione, ha dato vita a tre discorsi teorici, sospesi tra l'euristico e il normativo: il primo discorso promuove l'idea di una società degli individui che si autogoverna e si autoregola nel quadro del mercato globale, vista come la principale istituzione in grado di realizzare un equilibrio tra efficienza e soggettivazione; questo mercato non può comunque essere lasciato completamente a se stesso ma abbisogna di strumenti regolativi in grado di salvaguardare quel equilibrio: gli ordoliberalisti e, più in generale, i neoliberisti condividono questa posizione (Comisso 2017; Felice 2008; Foucault 2005; Röpke 2004). Il secondo discorso mette al centro l'idea di un soggetto personale, definito in maniera giusnaturalistica, che si oppone ai processi manipolativi e di dominio del sistema globale di potere. Questa idea di soggetto è anche la pietra angolare di ricostruzione possibile di un nuovo mondo caratterizzato dall'"universalismo delle differenze": tra gli altri, Alain Touraine (2013; 1988), Martha Nussbaum (2013) e Nadia Urbinati (2011) condividono questo orientamento liberal. Il secondo discorso Infine, il terzo discorso ruota intorno ad un'idea di Sé desiderante e creativo che, attraverso idee come quelle di "moltitudine" (in luogo della categoria moderna di "popolo") e di "comune" (al posto di quella di Stato o di pubblico) ambisce a ricostruire un sociale che si auto-governa rompendo con il capitalismo globale: Toni Negri (2003) e Paolo Virno (2014) e, più in generale i post-operaisti ma anche una parte dei foucaultiani, si riconoscono in questa visione radical. Una delle radici culturali di questa vittoria teorico-pratica dell'individuo sulla Società è rintracciabile negli studi di Vilfredo Pareto. Prendere in considerazione le sue posizioni risulta importante anche per comprenderne le ambiguità. Nel primo paragrafo ci concentreremo sulle sue posizioni giovanili per poi passare ad analizzare quanto da egli sostenuto nel Trattato di sociologia generale (1916). Infine, nelle conclusioni cercheremo di sviluppare alcune considerazioni riferite ai discorsi contemporanei centrati sul soggetto.

I miti della Modernità e la Modernità come mito nel Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto

Maria Luisa Maniscalco

Vilfredo Pareto è una figura chiave nelle scienze sociali i cui contributi hanno interessato diverse discipline dall'economia alla sociologia, alla scienza politica (Femia, Marshall, 2012). Attento e critico osservatore dei suoi tempi che leggeva alla luce di informazioni e dati provenienti da una pluralità eclettica di fonti – dai classici dell'antichità agli studi coevi, dai padri della Chiesa alle cronache dei giornali – si distinse per una originalità di analisi che rasenta la stravaganza. Pur debitore di una molteplicità di autori e teorie, nondimeno Pareto espresse una sua specificità componendo un mosaico articolato e coerente in cui i reciproci rimandi offrono ogni volta nuove visuali, si strutturano in griglie concettuali, in micro modelli e teorie di medio raggio ancora tutti da esplorare e sviluppare. Conscio della sua singolarità e del suo talento, si compiaceva della solitudine e coltivava la marginalità considerandole fondamentali per la libertà di pensiero e di espressione. Come sociologo si propose l'elaborazione di un'"altra sociologia" (Valade, 1990), concentrando la sua attenzione sia sulla parte costante dei fenomeni sociali, cioè sulla struttura interna delle condotte (le motivazioni irriflesse della vita sociale) sia su quella più mutevole, cioè sulle relative giustificazioni, sui principi costitutivi di una logica del "non logico", dando rilevanza allo svelamento dei meccanismi compositi che producono gli universi simbolici della società. Secondo Pareto, all'osservazione immediata i fenomeni sociali si presentano in forme mutevoli, manifestate attraverso le rappresentazioni collettive, i costumi, le ideologie che sono la risultante di una trama di relazioni e di azioni. Queste ultime si suddividono in "azioni logiche" che sono «almeno per la parte principale, il risultato di un ragionamento» e in "azioni non logiche" che «hanno origine principalmente da un determinato stato psichico» (Pareto, 1916 § 161) che, per amore di brevità, egli stesso chiama in maniera intercambiabile "residui" o sentimenti. Definisce "logiche" le azioni che presentano un nesso coerente tra mezzi e fini sia dal punto di vista soggettivo dell'attore sia da un punto di vista oggettivo di un osservatore con una maggiore (scientifica) conoscenza. Le azioni "non logiche" sono semplicemente tutte quelle che non soddisfano le suddette condizioni; il che, secondo Pareto, non vuol dire che siano irrazionali (Pareto, 1916 § 150), ma che rispondono piuttosto ad altre logiche basate su principi espressivi, giustificativi, persuasivi e non dimostrativi come quelli della scienza. D'altronde, secondo Pareto, il pensiero razionale rappresenta un settore molto limitato nella vasta produzione delle idee; un'organizzazione sociale esclusivamente basata su esso è un'utopia in quanto «una società determinata esclusivamente dalla "ragione" non esiste e non può esistere» (Pareto, 1916 § 2143).

Lettere di Vilfredo Pareto all'amico Roberto Michels: confini e confine nel Trattato di Sociologia Generale del 1916

Raffaele Federici

In questa ricerca di senso fra la fine di un'epoca e la nuova visione del mondo, c'è, nei due Autori, quello che potrebbe chiamarsi una betweenness: Pareto, quasi un franco-italiano, e Michels, un italiano-tedesco, anzi un più che italiano. Nella linea di faglia rappresentata dal primo conflitto mondiale, i due sociologi sono in una doppia relazione interiore appunto franco-italiana Pareto e italo-tedesca Michels e una relazione esteriore fra il mondo di ieri e il mondo successivo al cataclisma che fu la prima guerra mondiale, quando ben quattro imperi colossali erano stati smembrati (l'Impero Russo, l'Impero Tedesco, l'Impero Austro-ungarico e l'Impero ottomano), nello stesso tempo in cui Emile Durkheim guardava con inquietudine alla disgregazione delle vecchie comunità tradizionali, dove il senso della crisi del tempo investe non solo le persone e i comportamenti, ma il mondo logico stesso. Lo scambio epistolare avviene nella stessa terra: Pareto a Celigny, sul lago di Ginevra , e Michels a Basilea , lungo le rive del Reno. Vi è, fra i due sociologi un profondo rispetto, che vedrà Robert Michels dedicare allo "scienziato e amico Vilfredo Pareto con venerazione" un'opera importante come "Problemi di sociologia applicata" pubblicata solo tre anni dopo il Trattato di Sociologia Generale del Maestro. In questa antologia di saggi Robert Michels, probabilmente composti fra il 1914 e il 1917, negli anni del grande cataclisma, anzi concepiti prima «dell'insediamento di questa terribile corte suprema di cassazione di tutte le nostre ideologie, che è la guerra» , quindi contemporanea al Trattato, il Maestro viene citato tre volte, come Max Weber, ma, de facto, la presenza di Pareto è continua. In particolare, il richiamo al Maestro è iscritto a due piste di ricerca: da una parte la realtà della ricerca sociologica e del suo

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

amplissimo spettro di analisi e dall'altra la teoria della circolazione delle elités. È proprio in occasione della pubblicazione del volume "Problemi di sociologia applicata" che Pareto risponderà a Michels a proposito di metodo scientifico.

La narrazione dell'azione sociale: spunti dal Trattato di Vilfredo Pareto

Ilaria Riccioni

La rilettura dei classici porta con sé sempre una duplice operazione: da una parte un ritorno a riflessioni, ritmi, storicità che spesso sembrano già superate; dall'altra la riscoperta delle origini di fenomeni contemporanei da punti di vista che ne delineano le interconnessioni profonde, non più visibili allo stato di avanzamento in cui le osserviamo oggi. Tale maggiore chiarezza è forse dovuta al fatto che ogni fenomeno nella sua fase aurorale è più chiaramente identificabile rispetto alle sue fasi successive, dove le caratteristiche primarie tendono a stemperarsi nelle cifre dominanti della contemporaneità, perdendosi nelle pratiche quotidiane che ne celano la provenienza. Se la sociologia è un processo di conoscenza della realtà dei fenomeni, il punto centrale della scienza sociale va distinto tra quelle scienze che schematizzano il reale in equazioni formali funzionali e funzionanti, il sistema economico, normativo, e le scienze sociali che si occupano della realtà e della sua complessità, che in quanto scienze si devono occupare non tanto di ciò che la realtà deve essere, bensì di ciò che la realtà è, di come si pone e di come manifesta i movimenti desideranti e profondi del vivere collettivo oltre il sistema che ne gestisce il funzionamento. Il punto che Pareto sembra scorgere, con estrema lucidità, è la necessità di ribaltare l'importanza della logica economica nell'organizzazione sociale da scienza che detta la realtà a scienza che propone uno schema di gestione di essa: da essa si cerca di dettare la realtà, ma l'economia, dal greco moderno Oikòs, Oikòsgeneia (casa e generazione, il termine utilizzato per definire l'unità famigliare) non è di fatto "la realtà", sembra dirci Pareto in più digressioni, bensì l'arte e la scienza della gestione di unità familiari e produttive. La realtà rimane in ombra e non può che essere "avvicinata" da una scienza che ne registri, ed eventualmente interpreti, la complessità dei rapporti e delle manifestazioni collettive. Lo stesso tipo di schema che intercorre tra la mente umana e la realtà: l'intelletto può organizzare la realtà, ma in ultima analisi non la può contenere in tutta la sua complessità. D'altro canto, la rilettura di Pareto è un'immersione in un coacervo di contingenze dal quale emergono: un'Italia pre-giolittiana, ancora molto provinciale e scandita da ritmi di diversa natura, le esigenze di rinnovamento e di conoscenza del giovane Pareto che si scontra con le logiche clientelari di un paese ancora contadino, dominato dall'ossessione dinastica. In questo senso molta dell'opera Paretiana va letta in parallelo anche con la biografia professionale di quello che poi diventò "l'eremita" di Céligny. Una potente vis polemica, quella del giovane Pareto, accompagnata ad una necessità di precisione e una buona dose di illusioni circa il cambiamento dell'Italietta che sotto i suoi occhi non esita a reiterare schemi sociali e politici autoreferenziali e dominati da un'élite di conoscenze, lasciando al merito l'illusione di una partecipazione marginale e pur sempre collegata alla politica o alle conoscenze degli ambienti borghesi. Il comportamento umano è così scopertamente definito da impulsi ed esigenze soggettive, che però diventano il materiale di osservazione di Pareto al fine di smascherare la finzione, la presunta razionalità guidata da interessi personali e preferenze soggettive.

Derivazioni, ripetizione, manipolazione: note sulla recezione implicita di Vilfredo Pareto negli Stati Uniti

Angela Maria Zocchi

Parlare di Pareto, oggi, significa occuparsi di un classico della sociologia che è stato oggetto di una ricezione/recezione discontinua, non solo in Europa ma anche, forse soprattutto, in America. Se negli anni Venti James Harvey Robinson scriveva che la teoria dei residui e delle derivazioni di Pareto si poteva annoverare tra le grandi scoperte scientifiche, è anche vero che la figura di Pareto ha suscitato riserve e perplessità, e che i suoi meriti «furono riconosciuti soltanto dieci anni dopo la sua morte, e per di più in America» (Coser [1977] 1983, p. 582), in particolare ad Harvard (Femia, Marshall 2012). Si pensi ad esempio a Parsons, che negli anni Trenta, ne La struttura dell'azione sociale, richiama ampiamente Pareto (Parsons [1937] 1968), o anche a Merton, il quale, sebbene non sia stato mai molto attratto dalle analisi paretiane (cfr. Coser 1975, p. 96; Coser [1977] 1983, p. 585), nell'intervista rilasciata ad Anna Di Lellio ha ricordato il grande interesse con il quale seguì i seminari di Henderson su Pareto (cfr. Di Lellio 1985, p. 17). E in effetti, negli anni Trenta gli Stati Uniti sono stati estremamente recettivi nei confronti dell'opera di Pareto. Successivamente, però, questo interesse si è fortemente ridimensionato, per poi riaccendersi negli anni Cinquanta e Sessanta, non solo in America ma anche in Europa, come testimoniato, fra l'altro, dall'attenzione riservata a Pareto da Raymond Aron ([1967] 1989). Una ricezione/recezione discontinua, quindi, che ha caratterizzato anche i decenni successivi e il nuovo millennio (cfr. Federici 1991, 1999, 2016), con studi che hanno cercato di rispondere anche a un inquietante interrogativo (cfr. Cirillo 1983; Femia e Marshall 2012): se Pareto fosse vissuto più a lungo, si sarebbe opposto al fascismo? Ciò premesso, partendo dalla distinzione tra ricezione e recezione, il paper intende strutturare una riflessione sulla recezione di Pareto negli Stati Uniti. Non mi soffermerò, però, sulla recezione esplicita, ad esempio quella di Parsons o quella critica di Wright Mills, bensì su quella implicita considerando, in particolare, un interessante testo di un famoso linguista americano: La libertà di chi? di George Lakoff. Scopo del lavoro è mettere in luce la prossimità teorica tra la struttura argomentativa di questo testo sulla libertà e alcune parti del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto, che, nonostante si presenti all'apparenza «come un'immensa massa di fatti e di teorie, in un disordine formale notevole» (Bousquet 1954, p. XI), non smette di sorprendere il lettore per la sua attualità (cfr. Mongardini 2009) e per la lucidità con cui riesce a mettere a fuoco alcune fondamentali strategie di manipolazione.

Il problema della costruzione di senso nel Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto

Andrea Millefiorini

Pareto ci spiega come i residui siano al centro del complesso ordine sociale che viene a costituirsi dalla combinazione tra questi, gli interessi, l'eterogeneità della società e le derivazioni. Ai fini della

costruzione di senso, vi è un genere di residui, quello definito «bisogno di sviluppi logici», il quale comprende «la maggior parte dei residui che determinano le derivazioni» . Sono poi queste ultime che, venendo diciamo così a "vivere di vita propria", perimetrano, definiscono, determinano, conferiscono i significati individuali e collettivi sui quali l'interazione quotidiana tra gli uomini fonda la trama principale delle proprie routines, delle proprie pratiche, delle proprie condotte all'interno di ambiti di convivenza, di istituzioni, di comunità nazionali. Vi è stato chi, come Norberto Bobbio, ha tratto da questo indubbio assetto concettuale nella teoria sociologica paretiana, conseguenze e deduzioni che ci restituiscono il pensiero di Pareto come una versione socio-psicologica della teoria marxista della "falsa coscienza". In sostanza, scrive Bobbio, «alla concezione storicistica delle ideologie propria di Marx, Pareto contrappone una concezione naturalistica dell'uomo come animale ideologico». Tuttavia bisogna intendersi. È certamente vero che le ideologie del Novecento possono essere spiegate seguendo l'approccio paretiano, ma la sua sociologia non si risolve e non si esaurisce in una semplice teoria delle ideologie. Essa è un qualcosa di ben più ampio e ben più complesso, che abbraccia tutto l'arco storico delle civiltà umane, e che quindi si pone come uno dei tentativi più ambiziosi, sino ad oggi concepiti dalle scienze sociali, di spiegare quel complicatissimo processo sociale che va sotto il nome di "costruzione di senso".

Un finale a sorpresa: Roma, l'Occidente e la gabbia bizantina

Emanuela Susca

Questo contributo vuole essere una rilettura teorico-analitica indirizzata principalmente agli ultimi paragrafi del Trattato di sociologia generale. Nelle pagine che seguono, quindi, proporremo dapprima una breve sintesi del capitolo XIII – da Pareto intitolato L'equilibrio sociale nella storia – e ci concentreremo poi principalmente sulle sezioni conclusive e dedicate a una lunga vicenda tante volte rivisitata da storici e letterati: la vita e la caduta dell'Impero romano nelle sue due ramificazioni, quella occidentale e quella orientale. Si avrà così modo di mettere in rilievo come la lettura operata dal grande sociologo non solo offra un punto di vista originale rispetto a molta della letteratura esistente, ma presenti anche significative differenze rispetto agli schemi interpretativi fatti valere in generale nel Trattato. Infatti, sia la parabola dell'antica Roma sia – e ancor di più – quella di Bisanzio vengono da Pareto ripercorse sulla scorta di una contrapposizione radicale tra Occidente e Oriente che è poco o per nulla presente nelle altre pagine paretiane, così come praticamente assente vi è anche la profezia finale sull'imminente avvento di un'«organizzazione» di tipo bizantino nei Paesi economicamente e socialmente più avanzati. Infine, concludono l'intervento alcune osservazioni sull'attuale e perdurante vitalità del dibattito che circonda Bisanzio/Costantinopoli/Istanbul, multiforme città-simbolo che è stata ed è oggetto di trasfigurazioni positive o più spesso negative e che – come mostra esemplarmente il discorso paretiano – rinvia in modo diretto alla nostra realtà e auto-rappresentazione di europei e "occidentali".

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

ENHANCED BY Google

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

M@gm@ ISSN 1721-9809

- Home M@GM@
- Vol.15 n.1 2017
- Archivio
  - Autori
  - Numeri Pubblicati
- Motore di Ricerca
- Progetto Editoriale
  - Politica Editoriale
  - Collaborare
  - Redazione
- Crediti
- Newsletter
- Copyright

PREMESSA

Maria Caterina Federici

mariacaterina.federici@unipg.it
Professore ordinario di Sociologia generale all'Università degli studi di Perugia.

Stemma della famiglia Pareto - Disegno di Marco Foppoli (Brescia, 1999)

Non è certamente casuale che il centenario della pubblicazione del "Trattato di Sociologia" di Vilfredo Pareto sia trascorso senza un'adeguata attenzione da parte della comunità accademica.

I suoi scritti, le sue riflessioni, le sue critiche e le sue prese di posizione pur se ben argomentate e documentate con uno spessore culturale di grande rilievo, sono state sempre "scomode".

La sua testimonianza ha persuasivamente dimostrato che il motivo di ciò è nel riferimento simbolico ma non soltanto alla forma stessa del pensare "in contrapposizione a" e in maniera icastica e senza fare sconti: troppo inusuale per l'intellettuale contemporaneo.

Tuttavia l'Università degli Studi di Perugia ha promosso un convegno in occasione del centenario della pubblicazione del "Trattato".

Per questo convegno Silvia Fornari, Andrea Lombardinilo, Uliano Conti, Roberta Iannone, Francesco Antonelli, Maria Luisa Maniscalco, Raffaele Federici, Ilaria Riccioni, Angela Maria Zocchi, Andrea Millefiorini, Emanuele Susca, hanno elaborato alcune dotte riflessioni che si propongono all'attenzione di un pubblico più ampio anche di non specialisti con l'intento, dichiarato, di *ri-portare* il focus su un Autore, su un periodo storico, su teorie, su problemi, su metodologie e su comparazioni che tanto possono contribuire ad arricchire la trama intellettuale contemporanea che si va impoverendo di "tessuto" appiattendosi su una omogeneità acritica.

La gestazione di questi contributi è stata lunga ed ha goduto della maieutica di Orazio Maria Valastro, direttore di "M@gm@".

Le riflessioni nascono con intento celebrativo dei cento anni dalla pubblicazione del "Trattato" ma aprono e attualizzano le teorie paretiane alla contemporaneità.

«*La società umana*, scriveva Pareto nei Preliminari al cap. I del "Trattato", *è oggetto di molti studi... Alla loro sintesi, che conduce a studiare in generale la società umana, si può dare il nome di Sociologia*».

Sociologia è la disciplina che contribuisce a rendere stimolante l'analisi della complessità attuale, che intercetta e disegna l'intero percorso dell'azione umana, che integra la risposta alla domanda non misconoscendone i limiti, *les impasses* e i termini reali in un dibattito urgente e impegnativo.

Pareto, punto di riferimento e di partenza per parte della nostra generazione, ha lasciato opere "*forti*" che vengono poco lette, da riscoprire.

Merito non piccolo di questi studiosi è essersi messi alla prova e aver contribuito a riscoprire un Autore e un'opera che non hanno simili nella produzione sociologica classica.

L'analisi che esce dalle loro pagine sembra dimostrare, attraverso la variata distribuzione dei temi e la ricomposizione di questi in osservazioni di base della società umana, la comparazione tematica con altri Classici come Simmel, Michels ma anche pensatori atipici come Leopardi, che è ancora possibile un'interpretazione e un prolungamento delle complesse e frammentarie teorie paretiane esposte nel "Trattato".

Pareto è stato oggetto di studi e critiche tra le più disparate, ma questi contributi che "M@gm@" offre all'attenzione del mondo intellettuale, si segnalano per la loro inesauribile carica culturale.

Residui ed emozioni, l'anima, la fine del Sociale, i miti, costruzione di senso, la manipolazione e la narrazione sociale aprono la strada, per la loro forte pregnanza, a una nuova conoscenza o del Nostro.

Gli studiosi che conoscono le logiche, meglio le derivazioni accademiche, che fecero formulare giudizi amari sul "Trattato" da Leopold von Wiese (*Philosoph der Reberberisierung*) o da Aron che definì il "Trattato" un'immensa derivazione, salvo poi rivederne il giudizio sul n.1 dei "Cahiers Vilfredo Pareto", hanno redatto i loro studi con un'empatia che si segnala come raro esempio di "comune sentire" scientifico e di messa alla prova nel campo dello studio dei Classici.

Attirare l'attenzione della Comunità scientifica, di coloro che ai paradigmi sociologici guardano come ispirazione dal mondo delle professioni, è operazione di grande valenza gnoseologica e metodologica oltre che ri-scoperta di una "miniera" ancora in parte inesplorata.

Vilfredo Pareto, guida delle riflessioni di Piaget, Aron, Daherndorf, Bobbio, Schumpeter, è spesso mal conosciuto se non ignorato da molti Sociologi e aspiranti tali, mentre va ricordato e proposto come esempio straordinario di una visione globale, complessivamente relativista, dei fenomeni sociali.

Celebrare i 100 anni della pubblicazione del "Trattato" con riflessioni nuove come fanno gli studiosi che qui si presentano, equivale a ricordare un personaggio storico legato indissolubilmente alla vita intellettuale, sociale e culturale, politica del suo tempo, meditare o meglio *ri-meditare* i grandi problemi dell'azione umana nelle realtà complesse.

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

1. Premessa

A cento anni dalla pubblicazione del *Trattato di sociologia generale* (Pareto 1988) siamo a mantenere vivo ed attuale lo studio paretiano con una rilettura contemporanea del suo pensiero. Ricordato per la grande versatilità intellettuale dagli economisti, rimane lo scienziato rigoroso ed analitico i cui contributi sono ancora discussi a livello internazionale. Noi ne analizzeremo gli aspetti che l'hanno portato ad avvicinarsi all'approccio sociologico, con l'introduzione della nota distinzione dell'azione sociale: logica e non-logica. Una dicotomia utilizzata per dare conto dei cambiamenti sociali riguardanti le modalità d'azione degli uomini e delle donne. Com'è noto le azioni logiche sono quelle che riguardano comportamenti mossi da logicità e raziocinio, in cui vi è una diretta relazione causa-effetto, azioni oggetto di studio degli economisti, e di cui non si occupano i sociologi. Le azioni non-logiche riguardano tutte le tipologie di agire umano che rientrano nel novero delle scienze sociali, e che rappresentano la parte più ampia dell'agire sociale. Sono le azioni guidate dai sentimenti, dall'emotività, dalla superstizione, ecc., illustrate da Pareto nel *Trattato di sociologia generale* e in saggi successivi, dove riprende anche il concetto di *eterogenesi dei fini*, formulato per la prima volta da Giambattista Vico. Concetto secondo il quale la storia umana, pur conservando in potenza la realizzazione di certi fini, non è lineare e lungo il suo percorso evolutivo può accadere che l'uomo nel tentativo di raggiungere una finalità arrivi a conclusioni opposte. Pareto collega la definizione del filosofo napoletano alle tipologie di azione sociale e alla loro distinzione (logiche, non-logiche). L'eterogenesi dei fini per Pareto è dunque l'esito di un particolare tipo di azione non-logica dell'essere umano e della collettività.

Nella coscienza di chi agisce, secondo questa interpretazione, l'eterogenesi dei fini è il risultato logicamente connesso ai mezzi impiegati da un individuo, il quale soggettivamente concepisce una certa relazione tra quei mezzi e quel fine. Le conseguenze oggettive, in quest'analisi non trovano una corrispondenza diretta con quelle soggettive; infatti per l'eterogenesi dei fini, ogni soggetto agisce credendo di ottenere un determinato risultato, mentre l'esito oggettivo delle proprie azioni sarà diverso, se non contrario, ai risultati previsti e sperati. Per Pareto ciò si determina perché non sempre la coscienza di chi agisce è in grado di rappresentare la relazione mezzi-fini con la stessa coerenza e con tutte le informazioni necessarie per ricreare la relazione che essi hanno nella realtà oggettiva.

Tenendo in considerazione questo passaggio, il saggio si è posto come obiettivo quello di verificare lo sguardo paretiano sulle azioni non logiche avviando un confronto con la "sociologia delle emozioni" di Georg Simmel. L'Autore tedesco nella vasta produzione saggistica e nelle opere maggiori, come *La filosofia del denaro*, del 1901 (Simmel 1984), si preoccupa di dimostrare quanto nell'agire quotidiano, nei movimenti intimi e più profondi, è possibile leggere i cambiamenti che influenzano il passaggio dalla società tradizione a quella moderna. È nelle relazioni sociali che si vanno a costituire le forme sociali, in cui ogni individuo, mai solo, ma sempre in relazione, duale e/o multipla, si muove e crea processi d'interazione attraverso l'intersecarsi delle cerchie sociali (cfr., Simmel 1998a).

Il confronto tra i due autori non appare di semplice dimostrazione, sia per i diversi contesti di vita, sia per l'approccio scientifico degli stessi. Pareto passa dagli studi economici alla sociologia per ricercare risposte alle costanti della natura umana e alla razionalità dell'agire sociale, con il metodo positivistico (Pareto 2003). Simmel, invece, è un *outsider* dell'accademia non utilizzando nelle sue trattazioni un metodo scientifico riconosciuto, introduce la forma "saggio" per studiare i processi sociali (Simmel 1998c). È nella relazionalità e modi dell'agire più intimo e profondo, a quello più superficiale, che si arriva alla profondità della superficie (Squicciarino 2000): *«ciò che la "comprensione" storica rivela è la coesistenza di una molteplicità di intuizioni del mondo (religione, filosofia, arte, scienza), coesistenti nell'individuo, ma fondatesi ciascuna su un proprio principio organizzativo, senza richiedere una conciliazione definitiva. Sarà la vita a selezionare le intuizioni e le verità che la favoriscono e ad accantonare quelle che possono esserle di danno»* (Ivi, p. II).

L'agire sociale degli individui per Pareto solo raramente segue una razionalità strumentale di mezzi adeguati ai fini e per questo sceglie di non occuparsi più di economia (Cfr., Mongardini 1973), ma tra gli studiosi della scienza sociale non condivide né la visione di Auguste Comte, né quella di Herbert Spencer, perché non erano riusciti a comprendere che l'agire umano è mosso massivamente in modo "non-logico". Le azioni degli individui sono senza uno scopo apparente, o comunque senza una chiara coscienza dello scopo perseguito e Pareto ne argomenta nella "sociologia scientifica" costituita su quattro teorie di riferimento, quella dell'azione non-logica, dei residui e delle derivazioni, dell'élite e dell'equilibrio sociale.

Un'altra assonanza tra i due autori, è rintracciabile nell'approccio all'oggetto di studio, poiché entrambi ritengono che *l'oggettività della società moderna* sia una risposta per celare, mascherare la reale regola di azione degli uomini e delle donne che vivono nel "nuovo" sistema sociale industriale. L'emotività e la forza delle emozioni è tale che non può rappresentare la dimostrazione di un cambiamento sociale così radicale, per questo è necessario trovare una nuova veste con la quale presentare il complesso quadro sociale.

In questa sede si vuole dimostrare quanto entrambi gli autori condividano l'importanza dell'emotività quale stimolo all'agire sociale, e di come questa venga però celata dietro un agire logico e razionale, che ha portato alla supremazia del razionalismo a discapito dell'aspetto emozionale che muove l'agire umano. La modernità *in primis*, chiedeva questo al nuovo sistema sociale, costruire società democratiche, moderne, rispondenti a un nuovo modello di vita, in cui tutto doveva essere previsto, senza spazio per l'imprevedibilità. L'esaltazione della scienza, della tecnica, della logica razionale dell'agire umano ne è la rappresentazione tipica di tutti i sistemi democratici moderni. Per pensare una società così forte e strutturata non si possono prendere in considerazione elementi "soggettivi", singoli, dell'individuo che non accetta il sistema sociale di riferimento. Per questo la socializzazione è un processo condiviso da tutti, nelle sue parti, la relazione famiglia-scuola, politica-economia, non ci sono fraintendimenti, l'obiettivo è unico e chiaro per tutti, chi non lo condivide è tagliato fuori in un modo o nell'altro, è messo fuori, è un *outsider*, un deviante, un esule, uno straniero. Immaginari che conosciamo bene, perché sono le analisi sociologiche offerte da Simmel nei suoi saggi filosofici (1998b), ma anche da Pareto quando mostra minuziosamente la differenza tra *residui* e *derivazioni*.

2. Residui e derivazioni paretiani

Pareto costruisce una classificazione dei comportamenti sociali non-logici dalle azioni percettive motorie e linguistiche-cognitive degli individui, con un particolare interesse per le competenze grammaticali. La teoria dei *residui* e delle *derivazioni* intende spiegare la natura e il funzionamento delle manifestazioni simboliche che caratterizzano il discorso sociale degli individui e i suoi mascheramenti. Gli uomini e le donne sviluppano meccanismi volti a giustificare e celare la non-logicità della loro azione sociale, ma in questo modo Pareto rintraccia delle costanti della natura umana e della sua mente sociale. Nell'analisi del discorso possiamo risalire ai residui, tanto da poter affermare questa teorizzazione può essere letta oggi come cognizione sociale e delle tecniche argomentative che ogni individui nei processi di socializzazione, utilizza per costruire la comunicazione con l'altro.

I *residui* rappresentano la processualità dell'agire, costituiscono un insieme di molti fatti che sono classificati secondo le analogie che vi si trovano. Lo schema analitico non sempre è perseguito da Pareto chiaramente, individua sei classi, ognuna delle quali si suddivide in più sottoclassi o generi: 1) ***istinto delle combinazioni***; 2) ***persistenza degli aggregati***; 3) ***il bisogno di manifestare i sentimenti con atti esterni***; 4) ***residui in relazione colla socialità***; 5) ***integrità dell'individuo e delle sue dipendenze***; 6) ***residuo sessuale***. La chiarezza appare però negli scambi con l'ambiente e la tendenza agli aggregati e alle combinazioni della cognizione sociale, giacché con le combinazioni si persegue la novità e con gli aggregati la stabilità. Il livello psicologico si collega ad un modello normativo e di ordine garantito dall'idea di giustizia. È solo in questo modo che il comportamento degli individui riesce a mantenersi in equilibrio tra i comportamenti routinari e minimi, cognitivamente marcato e l'agire normativamente orientato. Ciò che non troveremo in Simmel.

È quindi interessante notare come nell'interpretazione paretiana emerga la necessità di comprendere le ragioni che ci spingono non solo ad agire, ma anche quale tipo di azioni esistono. Sono questi i comportamenti di cui occuparsi, perché è nello svelamento dell'agire non-logico che è possibile ordinare la società (cfr., Padua 2009), anche se per i critici l'agire sociale paretiano appare rinchiuso entro un rapporto costrittivo di conformismo e di eterodirezione.

Sinteticamente le *derivazioni* sono utilizzate da Pareto per confutare la *certezza che una società determinata esclusivamente dalla "ragione" non esiste e non può esistere*, anche se ancora oggi alcuni studiosi non condividono questa interpretazione. La non condivisione dell'interpretazione paretiana non è dai "pregiudizi" degli uomini nei confronti dalla realtà non-logica; ma perché mancano i dati del problema che si vuole risolvere col ragionamento logico sperimentale. In questo senso Pareto non vuole spiegare attraverso la ragione scientifica degli eventi sociali, trattandosi di una pretesa impossibile, ma rivestire di logicità ciò che è non-logico. Sono così spiegati, interpretati, manifestati stati emotivi, operando un'azione di persuasione, mascherando il fine perseguito. Le *derivazioni* più che logicamente rigorose sono ragionevoli, sono il rivestimento soggettivo che i singoli danno degli eventi, sono i sistemi di credenze, sono le cosmogonie e le ideologie, in una produzione di giustificazioni ideal-azionarie. Sono rappresentative, espressive, persuasive, dissimulative e sono classificate da Pareto in quattro classi: ***1) Affermazione*:**fatti sperimentali ed immaginari; sentimenti*;* misto di fatti e sentimenti; *2)* ***Autorità****:* autorità di in uomo o di più uomini; autorità della tradizione, di usi e di costumi; autorità di un essere divino o di una personificazione; ***3) Accordo con sentimenti o con principi***: sentimenti; interesse individuale e collettivo; entità giuridiche, metafisiche e sovrannaturali; ***4) Prove verbali:*** termine indeterminato per indicare una cosa reale, e cosa indeterminata corrispondente ad un termine; termine indicante una cosa che fa nascere sentimenti accessori, o sentimenti accessori che fanno scegliere un termine; termine con più sensi [e varie cose con un sol termine; metafore, allegorie, analogie; termini dubbi, indeterminati, che non hanno corrispondenza nel concreto.

La classificazione sopra accennata deriva dal massimo rigore scientifico richiesto per quei tempi, individuando le uniformità delle manifestazioni umane indagando ovunque vi sia traccia nella memoria tramandata: dai miti, dalle religioni, dalla storia. Anche per questa ragione l'enunciato paretiano ancora oggi offre spunti per approfondimenti e riflessioni che saranno messi in relazione con l'approccio simmeliano, rispetto al gioco delle emozioni.

3. Le emozioni simmeliane

Spostando l'obiettivo verso Simmel ci accorgiamo come lo stesso interessandosi delle forme sociali riguardanti il passaggio dalla cultura oggettiva a quella soggettiva ne *Il conflitto della cultura moderna* (Simmel 1976), delinea il divario tra il significato e il valore della relazione nella società moderna. I due elementi, soggettivo ed oggettivo, rivestono ambiti di interesse distinti: la cultura oggettiva è l'insieme delle idee, dei saperi e delle conoscenze tramandate da una generazione a quella successiva, mentre il modo e la misura con cui gli individui partecipano ai suoi contenuti è relativo alla cultura soggettiva.

Volendo collegare al contesto socio-culturale dell'epoca di Simmel, questi sono i temi cari anche agli espressionisti tedeschi, alle avanguardie artistiche del Novecento. Il cambiamento della società sembra possibile solo occupandosi dell'origine della relazionalità sociale, alla cui base è posto il rapporto "uomo-donna". Possiamo così spiegarci l'interesse per le problematiche riguardanti la relazione e la struttura della famiglia perché solo attraverso l'analisi dei rapporti più intimi, intensi, nati dalle singole interazioni fra soggetti, si definisce l'organizzazione sociale più ampia. Sono le singole soggettività che con il loro vissuto, le personali interazioni quotidiane che portano alla formazione del proprio sé più intimo e fondante.

Per Simmel il maschile ed il femminile sono due poli ambivalenti della nostra vita; il rapporto tra le due realtà crea una relazione intersoggettiva, dove una parte non può fare a meno dell'altra. Il concetto simmmeliano della "diade", espressione della contrapposizione presente in tutte le opere di Simmel ben esplicita questa posizione teorica tra il soggetto e l'oggetto. Questo prototipo relazionale è fondativo per superare la distanza che si crea nella vita. Si può così notare come i temi affrontati da Simmel siano di una profonda attualità.

Come più tardi l'antropologo francese Michel Foucault (1984) mostra, la modernità da luogo a forme di repressione del modo di intendere la sessualità e le relazioni tra uomini e donne

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

riprendendo il processo che Pareto e Simmel introducono con l'oggettivazione scientifica del sesso che al contempo ne neutralizza la pericolosità. È proprio il XIX secolo che per Foucault si avvia un processo di *saturazione sessuale*, che si evidenzia nella gestione dello spazio e della ritualizzazione tipica della società moderna. Società ha cercato per lungo tempo di negare la sessualità parlando solo della coppia, eterosessuale e possibilmente legale, sposata. Foucault si chiede se veramente la famiglia del XIX secolo è una cellula monogamica e coniugale, ed analizza la struttura familiare, la sessualità delle diverse componenti, i genitori, i figli: *«tutto ciò fa della famiglia, anche ridotta alle sue più piccole dimensioni, una rete complessa, satura di sessualità multiformi, frammentarie e mobili. Ridurle alla relazione coniugale, a costo di proiettarla, sotto forma di desiderio vietato, sui figli, non può render conto di questo dispositivo che è, rispetto a queste sessualità, piuttosto un meccanismo incitatore e moltiplicatore che un principio d'inibizione»* (Foucault 1984, pp. 45-46).

La società moderna non ha creato piaceri nuovi e non ha scoperto nuovi vizi, ma all'interno dello spazio societario moderno ha creato nuove regole nel gioco dei poteri e dei piaceri, ed in questo spazio si è assistito ad un irrigidimento delle perversioni. Si evidenziano forme sessuali legate al gioco dei poteri, al modo in cui si estendono e si ramificano le diverse forme di potere. Quando si pensava che la società borghese, industriale, moderna, si profilasse come una società repressa sessualmente, essa ha mostrato una concatenazione di profitti economici che si legano alla sessualità. Si è così avviato un processo di gestione e controllo del sesso, divenendo una parte dei processi economici, si parla, si studia, si analizza, ma fondamentalmente ha perso il dato essenziale che caratterizza il termine sesso, in altre parole quello di rivestire un aspetto della natura umana. Il campo medico, psichiatrico, la prostituzione, la pornografia, si sono intrecciati in una moltiplicazione di piacere e della gestione del potere che lo controlla; come acutamente rilevato da Foucault: *«piacere e potere non si annullano, non si ritorcono l'uno contro l'altro; s'inseguono, si accavallano e si rilanciano. Si connettono secondo meccanismi complessi e positivi di eccitazione e d'incitazione»* (Foucault 1984, pp. 45-46).

Di là dalle analisi foucaultiane, resta ferma che per Simmel la sessualità non è per nulla un fenomeno residuale, ma è centrale nell'analisi relazionale. Nella fenomenologia dell'eccitazione, nelle perturbanti carezze, nei baci mozzafiato, negli sguardi obliqui, nei sospiri, nelle gelosie e nelle civetterie, nei desideri appena sussurrati e nei corteggiamenti, Simmel riesce a cogliere il senso profondo della nostra esistenza (Fornari 2006). Così gli atti d'amore, di erotismo, sono atti creativi, manifestazioni di vitalità. Senza le espressioni dell'eros, della sessualità, senza le mutevolezze e la provvisorietà di queste configurazioni superficiali, ci sarebbe precluso ogni accesso a tutto ciò che conferisce senso- e perché no, anche un pizzico di piacere- alla nostra esistenza.

Simmel occupandosi della sessualità sociale, ritenuto un argomento non d'interesse scientifico, ma per chi frequenta i salotti e i circoli culturali, avvia una riflessione filosofica e sociologica su questioni di sesso ed erotismo, senza fermarsi al piano speculativo, ma anche pedagogico (Simmel 1995). Quando Simmel si avvicina al tema della sessualità ha chiaro quello che è il piano di lettura secondo la cultura maschile e secondo la cultura femminile della società moderna ed in questi termini si occupa della problematica così intima, ma fondante per la società tutta (Giacomoni 1995).

Simmel è il precursore di un nuovo filone di ricerca, considerando lo sviluppo completo della persona, si preoccupa di comprendere il significato dei movimenti e lo psicologismo del corpo umano: *«l'essenza del Moderno in genere è lo psicologismo, il vivere e l'interpretare il mondo in conformità alle reazioni del nostro interno e proprio come se fosse un mondo interno, la dissoluzione dei contenuti solidi nell'elemento fluttuante dell'anima, da cui si distacca ogni sostanza e le cui forme sono soltanto forme di movimenti»* (Simmel 1998, p. 155). Si evidenziano i tratti di una concezione vitale, che segna tutto il percorso critico dell'Autore. La ricerca di un rapporto armonioso dell'uomo con la società, per scoprire un amore per la vita che assume un significato particolare: *«l'amore per la vita che non desidera la vita – è quello eterno. Ogni volere ha qualcosa di transeunte, è teso tra il presente e il futuro»* (Simmel 1995, p. 99).

La profondità delle esperienze dell'uomo moderno, sono la manifestazione di questi anfratti misteriosi, degli atteggiamenti e comportamenti superficiali che utilizziamo per rincorrere la una stabilità personale. Il nostro vero essere abita nella profondità dell'inconscio, nell'oscurità degli abissi interiori, in quella parte che tendiamo a celare a noi e agli altri, in cui sono conservate le "cose ultime". Simmel, cosciente di questo travaglio interiore, sa che per riuscire a varcare anche solo per un istante quest'oscurità, e dunque di illuminare la nostra esistenza, non ha altro a disposizione se non la transitorietà variegata e fluttuante delle forme. Per riuscire a cogliere l'essenza di un fenomeno, la sua totalità, non abbiamo altra possibilità che la conoscenza dei frammenti, l'espressione delle piccole parti, con la loro apparente superficialità e sfuggente manifestazione. È così possibile afferrare di volta in volta la vita, indugiando nella mutevolezza dei frammenti in cui si disperde la nostra esperienza.

4. Le intersezioni: Pareto e Simmel

In conclusione a questo breve saggio ciò che riscontriamo oggi è un contesto di vita sociale in cui l'invito al vivere la nostra emotività più profonda si scontra con un corso di vita ancora impostato secondo la logica razionale di stampo moderno. La postmodernità ha confuso i due piani, razionale-non logico tanto che potremmo parlare di uomini e donne che vivono in bilico tra spinte emotive e scelte logiche, eterni: "emotivi razionali"; questa potrebbe essere la definizioni che si addice di più alla nostra attuale condizione di vita.

E se la contrapposizione tra i due autori non può essere colmata con quest'analisi, può essere però lo spunto per riflettere sulla condizione degli uomini e delle donne del tempo attuale in cui emerge ciò che lo studioso Ehrenberg definisce come *La fatica di essere se stessi* (2010). Incrociando le problematiche del sapere medico con l'analisi degli stili di vita – di dare una risposta al fatto che la depressione si sia imposta negli ultimi anni come il principale disturbo della nostra interiorità. Essa ha persino cambiato di significato: non è più dolore morale, perdita della gioia di vivere, ma una patologia dell'azione, il sentimento di non riuscire a essere all'altezza, un'insufficienza rispetto le attese degli altri (in famiglia, con gli amici, nel lavoro). Si tenta di dare una sistemazione organica e complessiva al problema dei rapporti tra saperi medico-

psichiatriche e società, e di tracciare una teoria complessiva del legame sociale. Tutto questo in relazione ad una società che è diventata quella della decisione, dell'autonomia e delle azioni individuali, nelle quali s'intrecciano questioni psico(pato)logiche e questioni sociali. Dai quadri sintomatologici è sostanzialmente sparita la radicale discontinuità tra il normale e il patologico: è emerso un mondo del «malessere», del «disagio generalizzato», delle «carenze dell'io». La nostra società, insomma, ha adottato un nuovo linguaggio, quello della vulnerabilità individuale, attraverso la quale sono ormai decifrate tutte le forme dell'inquietudine e del disagio sociale: sempre più problemi individuali e collettivi sono definiti in termini di sofferenza psichica (a sua volta ricondotta a disfunzioni neuro-biochimiche). Le soluzioni proposte a questa nuova condizione sociale ed emotiva lo sono in termini di salute mentale, in altre parole di disfunzioni dei comportamenti da correggere, metabolismi da ripristinare, insufficienze da colmare, difetti da riparare, che una medicina del benessere e della qualità della vita si candida ad assicurare attraverso pratiche riabilitative e di neuro-stimolazione. Questo è il nostro modo di reagire ad un tempo che ci satura di spinte all'emotività e all'essere sempre in prima linea, anche quando di per sé la società tecno-nichilista di Magatti (2015) non è più in grado di gestire.

In questa visione forse eccessivamente negativa Pareto e Simmel hanno mostrato quanto la costruzione della modernità avrebbe offerto ai futuri cittadini del mondo globalizzato, una realtà da costruire, ma con molti meno strumenti per stare in equilibrio tra la razionalità-logica e la non razionalità-non logica dell'agire delle donne e degli uomini moderni e post-moderni.

Riferimenti Bibliografici

Ehrenberg A. (2010), *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino.
Federici M.C. (1991), *Dove fondano le libertà dell'uomo. L'approccio sociologico di Vilfredo Pareto con alcune riflessioni su L. von Mises*, Borla, Roma.
Fornari S. (2006), *Del perturbante. Simmel e le emozioni*, Morlacchi, Perugia.
Foucault M. (1984), *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano.
Giacomoni P. (1995), *Femminile/maschile: concentrazione/differenziazione in G. Simmel*, in Aa. Vv., *Femminile e maschile tra pensiero e discorso*, Trento.
Iagulli P. (2011), *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano.
Luchetti M. (1969), *Educazione e ofelimtà nel "Corso di economia" di Vilfredo Pareto*,Cedam, Padova.
Magatti M. (2015), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
Mongardini C. (1973), *Vilfredo Pareto dall'economia alla sociologia*, con un'antologia dei primi scritti sociologici di Pareto, Bulzoni, Roma.
Nedelmann B. (1983), *Georg Simmel - Emotion und Wechselwirkung in intimen Gruppen,* in F. Neidhardt (a cura di), *Gruppensoziologie. Perspektiven und materialien*, «Kölner Zeitschriftt für Soziologie und Sozialpsychologie», numero speciale 25, pp. 174-209.
Nesti A. (a cura di) (1974), *Ideologia, sessualità, controllo sociale*, Milano-Roma.
Padua D. (2009), *Agire creativoe senso della razionalità in Pareto. Con una selezione di brani del Trattato di Sociologia*, FrancoAngeli, Milano.
Pareto V. (1966), *Scritti sociologici*, a cura di G. Busino, UTET, Torino.
Pareto V. (1988), *Trattato di sociologia generale* (1916), a cura di G. Busino, UTET, Torino.
Pareto V. (2003), *Le azioni non logiche*, Elibron Classics, Adamant Media Corporetion.
Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Bulzoni, Roma.
Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro* (1900), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino.
Simmel G. (1995), *L'educazione in quanto vita* (1922), Il Segnalibro, Torino.
Simmel G. (1997), *La socievolezza* (1917), intr. di G. Turnaturi, Armando, Roma.
Simmel G. (1998a), *La differenziazione sociale* (1890), a cura di B. Accarino, Laterza, Roma-Bari.
Simmel G. (1998b), *Saggi di cultura filosofica*, Vicenza.
Simmel G. (1998c), *Sociologia*, (1908), intr. di A. Cavalli, Comunità, Milano.
Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, a cura di M. Vozza, Donzelli, Roma.
Squicciarino N. (2000), *Il profondo della superficie. Abbigliamento e civetteria come forme di comunicazione in Georg Simmel*, Armando, Roma.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

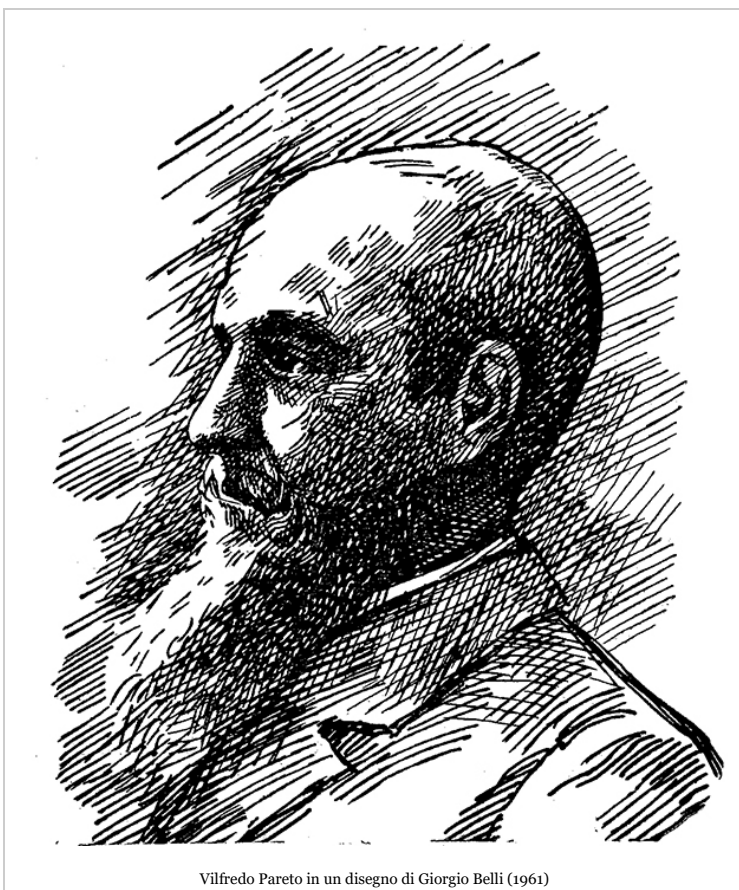
Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

PARETO, LEOPARDI E IL PRINCIPIO DELLA SUPREMAZIA: NOTE SULLA SOCIETÀ CONTRO-BILANCIATA

Andrea Lombardinilo

andrea.lombardinilo@unich.it
Ricercatore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, all'Università degli studi G. D'annunzio di Chieti-Pescara.

Vilfredo Pareto in un disegno di Giorgio Belli (1961)

Pareto e il residuo della forza: note sociologiche

Pareto è un attento osservatore dell'evoluzione dei cambiamenti politici che caratterizzano lo scenario nazionale e internazionale (Busino, 2000). Inevitabilmente, lo scoppio della prima guerra mondiale attira l'attenzione di alcuni importanti osservatori politici, economici e sociali del tempo. Pareto è tra questi, come dimostrano i suoi saggi politici e sociologici pubblicati tra il 1914 e il 1918 (Pareto, 1966), nei quali è possibile rintracciare alcune chiavi argomentative sviluppate in quello stesso periodo nel *Trattato di sociologia generale*, pubblicato nel 1916.

Evidentemente, l'analisi sociologica della Grande Guerra non trascura l'approfondimento delle principali derivazioni che determinano i profondi contrasti alla base del conflitto. In ottemperanza al suo approccio euristico, fondato sulla volontà di rafforzare la conoscenza delle azioni logiche e non-logiche, Pareto si sofferma sul ruolo assunto da alcune specifiche derivazioni nell'ambito dei conflitti tra gli stati e i popoli, siano essi di natura economica, religiosa, culturale o geografica. I differenti nazionalismi che si affermano all'inizio del ventesimo secolo derivano dalla recrudescenza identitaria di alcune minoranze territoriali coinvolte nella lotta all'occupazione straniera, come nel caso delle guerre balcaniche. Ma anche quando Pareto si attarda su singoli eventi o aspetti contingenti del comportamento umano, sembra interessarsi maggiormente ai processi generali che influenzano le situazioni particolari (Izzo, 2005: 81-90).

Ogni guerra è generata dalla pratica della forza e della supremazia, concepite come due forme di derivazione in perenne mutamento, ispirate dal bisogno di rendere logici alcuni residui tenacemente radicati nella natura sociale degli esseri umani. Di qui la possibilità di sfruttare la lezione del *Trattato di sociologia generale* per comprendere il ruolo fondamentale svolto dalle derivazioni alla luce della complessità internazionale della nostra modernità (Ferrarotti, 1972: 193-211):

«Le derivazioni mutano forma, per adattarsi alle circostanze, fermo rimanendo lo scopo al quale devono addurre. Tra coloro i quali stimano che la società umana ha avuto origine da qualche convenzione, patto, o contratto, parecchi teorici hanno discorso come se descrivessero un fenomeno storico; cioè, uomini che ancora non vivevano in società, un bel giorno sarebbero convenuti in un luogo, ed avrebbero costituito la società; allo stesso modo che in oggi si vedono uomini adunarsi per costituire una società commerciale» (Pareto, 1916: 78).

Lo sviluppo diacronico delle derivazioni, che mutano in rapporto alla forza socio-culturale dei residui collettivi, evidenzia le straordinarie capacità degli attori nel costruire le relazioni essenziali al sostenimento di qualunque forma di equilibrio sociale. Le derivazioni evolvono in rapporto alle differenti circostanze, sebbene le loro finalità rimangano immutate: ne deriva che la società non è la risultante di una convenzione né di un contratto, come Rousseau avrebbe sottolineato in riferimento all'epoca illuministica. La società non è il prodotto della convergenza tra i residui che progressivamente permeano l'agire individuale, inesorabilmente proteso verso il soddisfacimento delle istanze internazionali.

Le derivazioni sono più propriamente l'espressione della tendenza ad ammantare di logicità ciò che non è di solito spiegabile in termini logici (Federici, 2016). La forza non fa eccezione, nella misura in cui essa è spesso sfruttata per giustificare le pratiche di governo e la supremazia politica. Pertanto Pareto insiste sul ruolo politico che la forza assume nello scenario internazionale del suo tempo, focalizzandosi sull'influenza esercitata da specifiche derivazioni nello sviluppo dei contrasti tra differenti ambienti sociali e culturali. La deflagrazione delle guerre è legata a doppio filo al raggiungimento di obiettivi politici ed economici, anche quando istanze ideologiche, nazionalistiche o religiose si sono poste a fondamento dei grandi conflitti bellici.

La pace e la guerra sono le diverse facce della stessa medaglia: i discorsi sulla legittimazione della guerra (cari ai Futuristi) esprimono il bisogno di giustificare la prevaricazione sui diritti umani, nel nome di un apparente e intollerabile bisogno di ordine. Nell'era della società del disordine descritta da Boudon (1984), la lezione sociologica di Pareto può aiutarci a comprendere l'influenza cognitiva della dialettica tra impulsi razionali e irrazionali (Femia e Alasdair, 2016): sono questi ultimi a determinare le strutture profonde del comportamento umano, come accade in presenza di conflitti internazionali, l'esercizio della forza può configurarsi come la recrudescenza degli antichi residui di dominio, nascosti dietro il velo capzioso delle argomentazioni logiche.

Anche per questo motivo Pareto rifiuta l'interpretazione delle organizzazioni sociali come sintesi delle leggi, dei comportamenti e delle convenzioni definite da un ipotetico contratto sociale. Questa interpretazione non si applica ai complessi aggregati sociali che prendono forma nel ventesimo secolo, segnato dalle conseguenze dirompenti delle due guerre mondiali; ecco la ragione per cui Pareto si sofferma sul ruolo socio-educativo assunto da Rousseau:

«La teoria del Rousseau è in sostanza quella dell'Hobbes; ma, come al solito accade colle derivazioni, uno di questi autori giunge ad una conclusione opposta a quella dell'altro. Oggi è in auge la teoria del Rousseau, perché viviamo in un tempo di democrazia; domani potrebbe prevalere la teoria dell'Hobbes, se tornasse un tempo favorevole al potere assoluto; e quando venisse un tempo favorevole ad un altro ordinamento sociale qualsiasi, si farebbe presto a trovare la derivazione che, sempre muovendo dall'ipotesi del contratto sociale, giungesse a conclusioni confacenti al detto ordinamento. Il punto di partenza e il punto cui si deve giungere sono fissi, perché corrispondono a certi residui che formano la parte costante del fenomeno» (Pareto, 1916: pp. 79-80).

Come attesta la lezione dei grandi pensatori, il tentativo di spiegare la formazione delle società nei diversi periodi storici può condurre a interpretazioni sociologiche anche contraddittorie. Il determinismo di Hobbes e il razionalismo di Rousseau devono essere riferiti alle rispettive fasi storiche di appartenenza, e tuttavia il loro pensiero sembra ispirarsi all'urgenza di comprendere la nascita dei residui e delle derivazioni che contribuiscono alla costruzione dell'agire sociale, ricondotto da Pareto nell'alveo del suo approccio elitista (Freund, 1974).

Ma c'è di più. Rimanendo in area romantica, va rilevato che anche Leopardi, e molto prima di Pareto, recupera la lezione sociologica di Locke e Hobbes, le cui teorie politiche e civili acquistano un ruolo preminente nello sviluppo del suo machiavellismo sociale. La conoscenza dei lavori di Rousseau (Ambrus, 2012) lo proietta in una dimensione cognitiva sospinta da interessi educativi, oltre che letterari, rafforzando una volta di più il connubio tra sociologia e letteratura (Bourdieu, 1982; Adorno, 1974; Sighele, 1914).

Come si vedrà in seguito, il dialogo con la modernità può essere visto come il tentativo di rafforzare il rapporto con il passato e tesaurizzare il retaggio intellettuale della civiltà occidentale (Lyotard, 1979). Sia Leopardi che Pareto conoscono l'importanza di Hobbes e Rousseau nella costruzione della moderna teoria sociale, nonostante le conclusioni differenti cui approdano, dediti come sono entrambi allo studio delle derivazioni che influenzano l'agire sociale:

«Il punto di partenza e il punto cui si deve giungere sono fissi, perché corrispondono a certi residui che formano la parte costante del fenomeno; con un poco di immaginazione si trova facilmente una derivazione che unisca questi punti; se una non piace, se ne trovano altre, e purché stuzzichino certi residui esistenti negli uomini ai quali si rivolge il discorso, si può essere certi che essi le accoglieranno favorevolmente» (Pareto, 1916: 80).

Come insegnano Hobbes e Machiavelli, la forza riveste un ruolo centrale nella conquista e nella conservazione del potere, legato alla pratica della supremazia. L'affidabilità delle derivazioni funzionali alla credibilità dei residui dipende dall'attendibilità dei discorsi (individuali e collettivi), mirati a persuadere sull'efficienza delle dinamiche sociali. La diatriba tra i sostenitori della guerra e i difensori della pace è alimentata da un velo di ipocrisia, che Pareto tenta di interpretare secondo il suo approccio sociologico. La comprensione di una modernità che sembra contraddire se stessa (Latour, 1991) non può trascurare la mutabilità in divenire delle derivazioni, destinate a rivestire di un'apparenza simbolica i residui atavici che regolano il mondo sociale (Susca, 2005).

Questo assunto è valido anche per gli equilibri tra gli stati, caratterizzati a inizio Novecento da tensioni elevatissime: *«In questo genere di derivazioni si debbono porre le teorie* "*della pace mercé il diritto*"*. A queste si suole obiettare che il diritto senza la forza che lo imponga poco o niente vale, e che, se si usa la forza, la guerra, cacciata da una parte, ritorna dall'altra»* (Pareto, 1916: 80).

Pareto rimarca scrupolosamente l'inscindibilità tra la forza e la legge, destinate ad essere sempre più intrecciate nello scenario sociale, di conseguenza respinge le obiezioni di coloro che si appellano alla legge come forma di garanzia sociale, da contrapporre come antidoto agli abusi dei governi. "Tale obiezione regge solo in parte" (Pareto, 1916 §1508, vol. II: 80), e per due buone ragioni:

1) Molte norme del vivere sociale sono imposte senza che si usi la forza, e non è assurdo lo stimare che, se non tutte le norme di un certo diritto internazionale, almeno parte di queste siano imposte dall'opinione pubblica, da sentimenti esistenti negli individui; ed in realtà ciò già parzialmente accade. 2) La guerra non sparirebbe, ma diventerebbe più rara, quando una forza internazionale imponesse un certo diritto; come gli atti di violenza scemano in una società in cui la forza della pubblica podestà s'impone ai singoli individui (Pareto, 1916: 80).

Le divisioni territoriali si fondano sull'esercizio della forza intesa come risorsa strategica, sfruttata anche in direzione simbolica. Il principio della legge è qualcosa di indefinito, rivendicabile grazie alle possibilità economiche: di qui le ragioni dello sforzo euristico di Pareto, supportato dalla necessità di interpretare i paradigmi comportamentali delle organizzazioni sociali (Padua, 2009). Gli stati sono sistemi geopolitici meta-temporali, soggetti al controllo di strutture governative ben definite, in grado di rafforzare – per quanto possibile – sicurezza, ordine, convivenza.

Questo è ciò che la storia insegna, come Machiavelli asserisce nei suoi scritti politici, capitalizzati da Leopardi anche nei suoi pensieri sociologici. Inoltre, Pareto è strenuamente convinto che lo studio delle civiltà del passato possa aiutare lo studioso a comprendere come cambiano gli equilibri tra gli stati, nella misura in cui le derivazioni possono rinnovarsi per legittimare logicamente il residuo atavico della supremazia (Vaccarini, 2013).

Non è un caso che Pareto evidenzi che la forza diminuisce quando e dove "un pubblico potere di polizia" controlla la società e può rafforzare la sua azione sui cittadini. *Mutatis mutandis*, il diritto della legge non è che la conseguenza del bisogno di spiegare in termini logici la natura istintiva della forza, celata sotto il velo dell'agire strategico. È una delle ragioni per cui Pareto prende le distanze dal concetto di legge come scudo logico da opporre agli ammiccamenti discorsivi della forza:

«Di ben maggiore momento è l'obiezione che investe il termine di diritto, il quale, in questo caso, non corrisponde a nulla di preciso. I diversi popoli detti civili occupano territori colla forza, e non è possibile trovare alcun altro motivo per giustificare le presenti ripartizioni territoriali» (Pareto, 1916: 80).

Lo scoppio della prima guerra mondiale pone in primo piano non solo l'instabilità dei rapporti tra gli stati, ma anche gli effetti delle aspirazioni di indipendenza delle minoranze nazionali, come nel caso dei paesi balcanici. Il ricorso alla forza è il solo modo per legittimare qualunque tipo di azione autoritaria, nonostante il grado di civilizzazione raggiunto dalle organizzazioni sociali. In questa prospettiva, Pareto puntualizza che gli attuali equilibri tra gli stati sono perseguiti attraverso l'autorità: "Le giustificazioni che si sono volute tentare si risolvono in sofismi spesso puerili" (Pareto, 1916: 80). Di qui la conferma del fatto che i diritti del più forte sono gli unici utili a rivendicare le ragioni della leadership, come i recenti conflitti internazionali dimostrano:

«Se la Polonia fosse stata più forte della Prussia, come lo fu in tempi passati, avrebbe potuto conquistare la Prussia; essendo stata più debole della Prussia unita alla Russia ed all'Austria, fu conquistata da queste tre potenze. Se la Russia fosse stata più forte del Giappone, avrebbe conquistata la Corea; invece il Giappone se l'è fatta propria colla forza delle armi. Ciò solo è reale, il rimanente è vaniloquio» (Pareto, 1916: 80).

Le tre occupazioni della Polonia da parte di Prussia, Austria e Russia (1772, 1793, 1794) appaiono emblematiche della pratica della forza (e della guerra) come strumento politico. Non fa eccezione l'annessione della Corea al Giappone del 1910 (al termine del processo di occupazione avviato nel 1905): essa inaugura la serie dei conflitti che sfociano nella prima guerra mondiale, come accaduto con le due guerre balcaniche del 1912-1913.

Pareto tenta di sintetizzare questi principi nella lunga nota a piè di pagina che chiude il paragrafo 1508 del *Trattato*, dedicato alle condizioni fissate dal Congresso di Londra nel 1913, costituito con l'intento di stabilire vinti e vincitori delle guerre balcaniche. La nota si apre con un riferimento ironico alla Restaurazione, quando *«i fedeli del dio Progresso ci volevano dare ad intendere che erano oramai trascorsi i tempi in cui, come nel 1815, i Congressi europei disponevano della sorte dei popoli»* (Pareto, 1916: 80-81). Seguono alcuni versi leopardiani tratti

dai *Paralipomeni della Batracomiomachia*, il poema satirico che vede protagonisti i topi e i granchi: i primi rappresentano i liberali italiani, i secondi alludono alle forze austro-ungariche occupanti il territorio italiano.

Pareto sfrutta il sarcasmo leopardiano per criticare l'uso incondizionato della forza e per dimostrare che il destino dei popoli, dei paesi e degli stati dipende dal volere dei partiti più forti. Da questo punto di vista, la concezione sociologica paretiana non è così distante dal machiavellismo leopardiano, incentrato sulla piena consapevolezza della crudeltà e del cinismo che governano le questioni economiche e politiche. *«Ciò solo è reale, il rimanente è vaniloquio»*.

Leopardi, Pareto e la filosofia dell'utilità sociale

Come già accennato, nel paragrafo 1508 del *Trattato di sociologia generale* Pareto è alle prese con l'analisi dello sviluppo storico delle derivazioni e in particolare si sofferma sull'equilibrio geopolitico in Europa e nel resto del mondo. Il suo obiettivo è evidenziare il fatto che *«molte norme del vivere sociale sono imposte senza che si usi la forza»* (Pareto, 1916: 80). Parimenti, Pareto osserva che, nonostante l'esistenza della legge, *«i diversi popoli detti civili occupano territori colla forza, e non è possibile trovare alcun altro motivo per giustificare le presenti ripartizioni territoriali»* (Pareto, 1916: 80).

Tale asserzione è confermata dalla crisi dei Balcani del 1912-1913: in quella guerra, Austria e Italia tentarono di contrastare le mire espansionistiche di Serbia, Montenegro e Grecia. Nella lunga nota a piè di pagina che conclude il paragrafo, Pareto indugia proprio sulla situazione balcanica, con l'intento di approfondire le ragioni per cui altri paesi vollero interferire in vicende straniere. *«Non c'è che un motivo che spieghi i fatti, ed è la forza»* (Pareto, 1916: 81).

Sarebbe questo il motivo contingente per cui Austria e Italia miravano a mantenere l'equilibrio nel mare Adriatico. E sarebbe questo il fattore sfruttato da Napoleone III per liberare l'Italia del "giogo austriaco". A conti fatti, la guerra turco-balcanica consente al sociologo di valutare quanto sia fondamentale il ruolo che la forza assume nelle dispute tra gli Stati, animati da strategie fondate sull'espansione territoriale.

Mutuando Dante, il sociologo auspica per l'Italia avere "un Possente, / Con segno di vittoria incoronato" (*Inf.*, IV, 53-54), in grado di affrancarla dal dominio austriaco. Tuttavia, nessuno ha scoltato "il grido di dolore dei Balcani e dell'Egeo", il cui destino fu affidato al Congresso di Londra del 1913. Pareto cita allora il Leopardi dei *Paralipomeni della Batracomiomachia* e, al pari del poeta, il sociologo si ispira ad un profondo scetticismo nei confronti dei principi di giustizia sociale ed equilibrio tra i popoli. Questi principi sono stati spazzati via dalla forza esercitata contro i soggetti deboli:

«Il nostro Leopardi cantò, nella lingua di Dante, le eccelse gesta dei granchi austriaci intenti a mantenere "l'equilibrio" in Italia (Paralipomeni della Batracomiomachia, II, stanze 30 a 39); ed ora qualche poeta greco potrebbe cantare, nella lingua d'Omero, le non meno belle gesta dei granchi austro-italiani intenti a mantenere "l'equilibrio" dell'Adriatico e di altre regioni. […] Chi giudica i fatti coi sentimenti dell'internazionalismo o del pacifismo, dà torto a chi egli stima l'aggressore, ragione a chi egli crede l'aggredito. Chi invece vuole rimanere nel campo oggettivo vede semplicemente, nei fatti, nuovi esempi di quelle contese che sempre ci furono tra i popoli, e nei giudizi il solito modo di tradurre coll'espressione "ha ragione", il fatto che certe cose si confanno al sentimento di chi giudica, e coll'espressione "ha torto", il fatto che certe cose ripugnano a questo sentimento. Cioè vi sono solo residui e derivazioni» (Pareto, 1916 §1508, vol. II: 81).

Pareto si riferisce alle stanze 30-39 del secondo canto della *Batracomiomachia* leopardiana, in cui il generale dei granchi, Brancaforte, detta al Conte liberale Leccafondi (messaggero dei topi sconfitti), le dure condizioni per la pace. Il topo immagina che, per aver sostenuto le rane, quelle condizioni debbano riferirsi ai territori d'acqua, come laghi, fiumi, paludi e stagni, ma le mire dei granchi sono altre:

Non equilibrio d'acqua ma di terra,
Rispose il granchio, è di pugnar cagione,
E il dritto della pace e della guerra
Che spiegherò per via d'un paragone.
Il mondo intier con quanti egli rinserra
Dei pensar che somigli a un bilancione,
Non con un guscio o due, ma con un branco
Rispondenti fra lor, più grandi e manco (II, stanza 32).

Sfruttando la metaforizzazione zoomorfa, il poeta avvia una polemica ideologica atta a denunciare le illusioni e le ambiguità dei politici contemporanei (Galimberti, 1999): da un lato egli stigmatizza le azioni dei granchi, che riflettono l'immagine degli Austriaci e delle forze reazionarie, dall'altro palesa una velata preferenza per i topi, dietro cui si celano i liberali italiani, che agognano alla libertà ma difettano di concretezza. La storia insegna che il segreto di ogni organizzazione sociale risiede nella capacità di mantenere l'equilibrio tra le varie componenti coinvolte nella costruzione della vita quotidiana, così da preservare l'ordine pubblico collettivo.

Questa la ragione per cui Leopardi cela la fattualità degli eventi umani dietro la metafora della battaglia tra i granchi e i topi, vista come uno scontro perpetuo per la sopravvivenza. La metafora degli animali che si contro-bilanciano esprime efficacemente la tendenza degli attori sociali a contrastare le possibili criticità e a trarre vantaggio dalle difficoltà che gravano sui soggetti più deboli.

La salvaguardia dell'equilibrio risiede nella possibilità che gli attori più deboli hanno di acquistare forza, speranza e armonia. La rappresentazione paradigmatica dell'equilibrio animale ci aiuta a tratteggiare l'azione sociale secondo le istanze euristiche del machiavellismo che Leopardi e Pareto capitalizzano. Per quel che concerne il cimento tra i granchi e i topi, il poeta sottolinea il bisogno di mantenere i piatti perfettamente in equilibrio, senza prestare attenzione agli aspetti etici e comportamentali:

Queste membra tagliate a quei son porte
Che dimagrando scemo era di peso,
O le si mangia un animal più forte,
Ch'a un altro ancor non sia buon contrappeso,
O che, mangiate, ne divien di sorte

Che può star su due gusci a un tempo steso,
E l'equilibrio mantenervi salvo
Quinci col deretan quindi con l'alvo (II, stanza 35).

La metafora dell'amputazione è una straordinaria intuizione poetica, che trae la sua forza semantica dall'immaginario della vivisezione sociale imposta dal potere. Nel tentativo di dare continuità alla storia narrata in stile pseudo-omerico, Leopardi propone un gran numero di riferimenti ai fatti politici del suo tempo, e in particolare accenna agli eventi napoletani occorsi tra il 1815 e il 1821, allude agli eventi toscani del 1831 e al comportamento dei liberali moderati. Per l'occasione sviluppa una strategia comunicativa differente rispetto a quella che caratterizza le *Operette morali* e la *Crestomazia italiana della prosa* (Lombardinilo, 2012):sceglie infatti il registro satirico per criticare le abitudini intellettuali dell'era della Restaurazione e le strategie politiche che conducono al Risorgimento. Un tale registro satirico gli permette di esprimere quel senso di sfiducia alla base del suo machiavellismo sociale (Lombardinilo, 2016).

Ciò non di meno, la visione della società come equilibrio complesso è connessa alla stessa matrice metaforica della società omeostatica descritta nei *Pensieri* e nello *Zibaldone*. Sfruttando la sua sensibilità visionaria, gli uomini sono paragonati a piccoli "globetti" e a colonne d'aria, costretti a esercitare una pressione costante all'esterno. Inoltre, egli sviluppa il concetto della società come mercato tratteggiata nella *Crestomazia* da Gasparo Gozzi: soltanto coloro che sono in possesso del potere e della forza possono raggiungere un tale equilibrio, nonostante l'importanza della pace, della morale, dell'etica e del senso di giustizia. È questo il messaggio liminale della *Batracomiomachia*, ispirata da un machiavellismo non di maniera, come lo *Zibaldone* dimostra chiaramente.

A tal proposito Leopardi declina la sua critica sociale in chiave satirica nei tardi anni napoletani, come accade nella *Palinodia al Marchese Gino Capponi* e ne *I nuovi credenti*. Ciò dimostra quanto rilevante sia l'istanza di ricerca sociologica in questa fase della sua vita, rischiarata dal mito della "social catena" celebrata ne *La ginestra*. Mutuando il linguaggio di Pareto, è possibile affermare che la solidarietà non è che una derivazione fondata sull'utopia dell'amore e della fratellanza fra gli uomini: a dispetto del progresso e dell'insegnamento della storia, gli uomini saranno sempre trascinati dall'odio reciproco. Si tratta di un residuo ancestrale profondamente radicato nel genere umano, ribadito ripetutamente anche da Leopardi (Severino, 2005).

Soltanto i grandi sentimenti possono elevare gli uomini al di sopra della specie animale, come asserito da Verri nelle *Avventure di Saffo* all'interno della *Crestomazia*: *«quindi la beneficienza, la fede, la pietà, la grandezza d'animo, il valore, l'amor della patria, la benevolenza universale, sono que' pregi all'uomo soltanto concessi, e per i quali soltanto è meritevole del supremo dominio»* (Leopardi, 1837: 387):

«Questa derivazione ha luogo in tutti i ragionamenti nei quali si invoca la Ragione, la Retta ragione, la Natura, il fine dell'uomo, od altri fini simili, il Bene, il Sommo bene, il Giusto, il Vero, il Buono, ed ora specialmente, la Scienza, la Democrazia, la Solidarietà, l'Umanità, ecc. Sono tutti nomi che indicano solo sentimenti indistinti ed incoerenti» (Pareto, 1916: 83).

L'utilità sociale non è alimentata da principi solidi e propositi lirici (Donà, 2014), ma è ispirata da interessi contingenti, perseguiti a discapito degli altri. La natura transeunte delle derivazioni etiche è affermata da Pareto in ottemperanza ad uno scetticismo derivante dall'osservazione degli eventi politici. Questi ultimi confermano il ruolo assoluto assunto dalla forza e dal potere nei rapporti tra gli stati.

Leopardi ha in mente tutto questo quando si dedica alla stesura della storia dei topi, dei granchi e delle rane, proponendo una critica corrosiva e mimetica dello scenario civile e culturale del suo tempo. E sorprendentemente Pareto riprende la metafora della "società contro-bilanciata" per comprendere le tensioni italo-turche; la sua priorità è dimostrare l'azione svolta dalla forza delle vicende umane: le classi *«che hanno la forza, ingegno, abilità, furberia, ecc., più di altre si fanno la parte del leone»* (Pareto, 1916: 81).

A sua volta l'immagine è ripresa dalla lezione machiavelliana. Il poeta vuol riaffermare la forza indiscussa posseduta dai granchi, destinati ad essere i guardiani della sicurezza collettiva. Il possesso della corazza e l'assenza di cervello e fronte consentono a Brancaforte, generale dei granchi, di ricordare ai topi: *«noi, disse il General, siam birri appunto / D'Europa e boia e professiam quest'arte»* (II, stanza 37).

La lezione metaforica risulta quanto mai attuale per i moderni. Leopardi insegna che essa è caratterizzata dalla dialettica tra i residui di dominio e le derivazioni della coabitazione (Cassano, 2003). Al giorno d'oggi, tale dialettica risulta priva di soluzione di continuità, soprattutto in riferimento alla complessità liquida (Bauman, 2001), scandita dalla provvisorietà dei paradigmi esperienziali e dalla precarietà degli universi simbolici (Beck, 1986; Baudrillard, 1974).

Sullo sfondo si staglia il conflitto irrisolto tra interessi personali e aspirazioni universalistiche, scandagliato da Pareto in avvio del ventesimo secolo anche grazie alla mediazione di Leopardi, osservatore privilegiato di una società in continuo divenire (Cerroni, 2000) e afflitta dall'utopia del benessere, derivante dal perfetto contro-bilanciamento delle emozioni, delle aspettative e delle delusioni.

In primo piano vi è l'eterno conflitto tra vantaggi personali e interessi collettivi che possono determinare il destino degli uomini e la loro condizione esistenziale. Dopo tutto, l'obiettivo di ogni società è quello di migliorare qualità e stili di vita, nonostante la tendenza che il potere talvolta ha di controllare gli individui e di imporre loro i canoni della "uniformità". È ciò che Leopardi rileva a proposito della società francese:

«Ora, lasciando stare che lo spirito umano non fa progressi generali o nazionali se non per mezzo della società, e che dove la società è maggiore per ogni verso, quivi sono maggiori i progressi del nostro spirito; e quella tal nazione si trova sempre, almeno qualche passo, più innanzi delle altre, e quindi in istato più moderno; lasciando questo, osservo che la società e la civiltà tende essenzialmente e sempre ad uniformare. Questa tendenza non si può esercitare se non su di ciò che esiste, e l'uniformità che deriva sempre dalla civiltà, non può trovarsi nè considerarsi che in quello che successivamente esiste in ciaschedun tempo» (Zibaldone, 2000, p. 425).

L'uniformità è raggiunta mediante la conciliazione tra istanze razionali e irrazionali, considerate come il riflesso (logicizzante) degli istinti umani. Quest'azione di contro-bilanciamento è implementata da coloro che possono imporre il loro potere. I diritti dei più deboli sono destinati ad essere spazzati via al cospetto di una forza soverchiante. La letteratura può metaforizzare la

lezione della storia e delle vicende umane. Del resto, la metafora della battaglia tra i granchi e le rane esprime la fenomenologia del contratto tra gli attori democratici e conservatori, travolti dallo scontro perpetuo per la supremazia. E il fatto che Pareto e Leopardi si riferiscano alle guerre del loro tempo sta a significare che non è possibile sottovalutare la funzione esercitata dalla forza e dalla diplomazia nella definizione dei confini territoriali, da cui dipendono gli equilibri tra i popoli e gli stati.

Il futuro delle nazioni è regolato dal principio della forza, interpretato come derivazione del residuo della supremazia. A confermarlo è il dominio dei granchi sui topi e le rane, trasfigurato ed eternato dalla immaginazione di Giacomo Leopardi (Citati, 2010).

In conclusione. Residui e derivazioni di una società "contro-bilanciata"

La metafora della società "contro-bilanciata" consente a Pareto di soffermarsi sulla funzione politica e sociale che la forza acquista nei tempi correnti; così facendo, il sociologo fornisce al lettore alcune significative intuizioni euristiche, utili per interpretare le ragioni a fondamento delle due guerre mondiali. Il velo metaforico che nasconde le vicende umane non impedisce a Leopardi di rilevare che gli equilibri sociali sono solitamente fondati sulla forza e sul potere. Questo principio è bene illustrato dalla battaglia dei granchi e dei topi, rielaborata secondo i paradigmi poietici di un "pensiero poetante" (Prete, 2006).

La legge del più forte governa la vita quotidiana e le relazioni tra i governanti e i loro sudditi. Pareto può sfruttare la metafora zoomorfa in riferimento allo scenario politico del suo tempo, atteso che il lavoro leopardiano si ispira ai tentativi infruttuosi del partito liberale italiano di interrompere l'occupazione austro-ungarica, durata fino alla conclusione della prima guerra mondiale. Pareto studia il conflitto mondiale in alcuni saggi critici, non senza palesare l'influenza di Machiavelli, il cui pensiero è capitalizzato da Leopardi e Pareto per svelare le ambiguità e gli inganni del vivere sociale.

Sullo sfondo vi è l'utopia della società contro-bilanciata, fondata sul perfetto equilibrio tra forze centrifughe e centripete. La metafora leopardiana dei "globetti" e della colonne d'aria sviluppata nel *Pensiero* n. CI sembra anticipare l'analisi sociologica di Pareto, incentrata sull'interpretazione della forza come strumento di supremazia e mantenimento dell'equilibrio sociale. Pareto insegna che tipologie differenti di derivazioni possono essere elaborate per legittimare l'uso della forza, dell'autorità e della supremazia, come Machiavelli efficacemente sottolinea attraverso la mediazione di Tito Livio.

L'intuizione leopardiana della società "contro-bilanciata" è più di una suggestione lirica, è la proiezione delle istanze esistenziali di un grande poeta, impegnato nella missione pedagogica di fornire ai giovani un prontuario sociologico appropriato. Il suo obiettivo è svelare il meccanismo nascosto dell'agire sociale. Questa la probabile ragione per cui Pareto decide di mutuare la lezione leopardiana, ancora utile per spiegare la proliferazione di derivazioni legate alla pratica della supremazia degli uomini sugli uomini.

Riferimenti bibliografici

Adorno, T. W. (1974), *Note per la letteratura*. Torino: Einaudi, 2012.
Ambrus, G. (2012), "Poetico fanciullo". Lo strano dialogo di Leopardi e Rousseau, in F. Cacciapuoti (a cura di), *Giacomo dei libri. La biblioteca Leopardi come spazio delle idee*. Milano: Electa.
Arcari, P. M. (1970), La cultura classica di Vilfredo Pareto, *Cahiers Vilfredo Pareto*, 22-23, 223-37.
Aron, R. (1978), La sociologie de Pareto, *Revue européenne des sciences sociales* XVI(43), 5-33.
Baudrillard, J. (1974), *La società dei consumi*. Bologna: il Mulino, 2010.
Bauman, Z. (2001), *La società individualizzata*. Bologna: il Mulino, 2002.
Beck, U. (1986), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Roma: Carocci, 2015.
Boudon, R. (1984), *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*. Bologna: il Mulino, 1985.
Bourdieu, P. (1992), *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*. Milano: il Saggiatore, 2013.
Busino, G. (2000), The Signification of Vilfredo Pareto's Sociology, *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII(17), 217-227.
Cassano, F. (2003), *Oltre il nulla. Studio su Giacomo Leopardi*. Roma-Bari: Laterza.
Cerroni, U. (2000), *Precocità e ritardo nell'identità italiana*. Roma: Meltemi.
Citati, P. (2010), *Leopardi*. Milano: Mondadori.
Donà, M. (2014), *Mistero grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*. Milano: Bompiani.
Federici M. C. (2016), Immaginazione sentimentale, ovvero dell'istinto delle combinazioni, Introduzione a V. Pareto, *L'immaginazione sentimentale. Residui del "Trattato di sociologia"* (pp. 7-42). Milano-Udine: Mimesis.
Femia J. F., Alasdair J. M. (a cura di) (2016), *Vilfredo Pareto: Beyond Disciplinary Boundaries*. London: Routledge.
Ferrarotti, F. (1972), Sistema ed equilibrio sociale, in *Trattato di sociologia* (pp. 193-211). Torino: Utet.
Freund J. (1974), *La théorie de l'équilibre*. Paris: Seghers.
Galimberti, C. (1999), Sull'inferno dei "Paralipomeni" in M. Andrea Rigoni (a cura di), *Leopardi e l'età romantica* (pp. 115-122). Venezia: Marsilio.
Izzo, A. (2005), *Storia del pensiero sociologico*, vol. II, *I classici*. Bologna: Il Mulino.
Latour, B. (1991), *Noi non siamo mai stati moderni* (ed. or. 2009). Milano: elèuthera.
Leopardi, G. (1831), *Paralipomeni della Batracomiomachia*, in *Poesie e prose*, vol. I. Milano: Mondadori, 2006.
Leopardi, G. (1837), *Crestomazia italiana della prosa*. Torino: Einaudi 1968.
Leopardi, G. (1900), *Zibaldone*. Roma: Newton Compton, 2005.
Lombardinilo, A. (2016), Leopardi e il *Machiavello della vita sociale*: una lezione (metaforica) per i moderni. *Studi medievali e moderni*, I/2016, 165-202.
Lombardinilo, A. (2012), Leopardi sociologo "ante litteram": un percorso di ricerca, in *Leopardi: la bellezza del dire. Società, educazione, testualità* (pp. 19-82). Venezia: Marsilio.
Lyotard J.-F. (1979), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli, 2014.
Padua D. (2009), *Agire creativo e senso della razionalità in Pareto*. Milano: FrancoAngeli.
Pareto, V. (1966), *Scritti sociologici*. Torino: Utet.
Pareto, V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, vol. II. Milano: Edizioni di Comunità, 1964.
Prete, A. (2006), *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*. Milano: Feltrinelli.
Severino, E. (2005), *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*. Milano: Bur.

Home | Rivista M@gm@ | Quaderni M@gm@ | Portale Analisi Qualitativa | Forum Analisi Qualitativa | Advertising | Accesso Riservato

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

HOME M@GM@ LANGUAGE REDAZIONE ARCHIVIO CREDITI

ENHANCED BY Google

Home M@GM@ » Vol.15 n.1 2017 » Uliano Conti "Considerazioni sul metodo logico-sperimentale di Vilfredo Pareto"

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

M@gm@ ISSN 1721-9809

- Home M@GM@
- Vol.15 n.1 2017
- Archivio
  - Autori
  - Numeri Pubblicati
- Motore di Ricerca
- Progetto Editoriale
  - Politica Editoriale
  - Collaborare
  - Redazione
- Crediti
- Newsletter
- Copyright

CONSIDERAZIONI SUL METODO LOGICO-SPERIMENTALE DI VILFREDO PARETO

Uliano Conti

uliano.conti@unipg.it
Ricercatore di Sociologia generale all'Università degli studi di Perugia.

Vilfredo Pareto - Foto Chastellain & Gross (Losanna, 1895)

1. Introduzione

Il contributo considera il tema del metodo logico-sperimentale in Vilfredo Pareto, con riferimento particolare al *Trattato di Sociologia Generale* (1916). Gli studi che hanno considerato questo argomento hanno messo in evidenza la complessità della posizione metodologica di Pareto (1896-

1897; 1906; 1916) evidenziando le caratteristiche della sua evoluzione (Belohradsky 1974; Busino 1968; Garzia 2006; Palumbo 1984; Ammassari 1995). Nelle letture e nelle interpretazioni del metodo logico-sperimentale si problematizza il tema generale del metodo nella scienza e lo si considera in rapporto al percorso scientifico di Pareto e alla temperie socioculturale europea della sua epoca. Nei primi decenni del Novecento è infatti in Europa forte l'impatto del *Methodenstreit* che era nato in ambito economico per poi estendersi alla filosofia e alle scienze storico-sociali (Dilthey 1883; Windelband 1894, 1912; Rickert 1899). Il *Methodenstreit* ruotava intorno ai temi della portata cognitiva delle leggi scientifiche e dello statuto disciplinare delle *Geistwissenschften* (Dilthey 1883).

Le letture analitiche su Pareto hanno colto la complessità del suo pensiero sul metodo guardando sia agli aspetti che possono essere associati a una postura intellettuale oggettivista (Palumbo 1984; Marletti 2003), detta anche razionalista (Vaccarini 2013), sia sottolineando gli aspetti del metodo logico-sperimentale che possono essere accostati ad una tensione intellettuale maggiormente attenta al ruolo delle rappresentazioni sociali nella scienza (Belohradsky 1974; Ammassari 1995; Federici 1999). La posizione intellettuale di Pareto evolve nel corso del tempo delineando così un orizzonte di studi sociologici che raccolgono la sua lezione facendo emergere aspetti complessi che riguardano in modo rilevante il pensiero paretiano sul metodo, suggerendo riflessioni sul carattere della ricerca sociale contemporanea.

2. Il metodo logico-sperimentale nel *Trattato di Sociologia Generale*

Nel *Trattato di Sociologia Generale* (1916) si legge gran parte della prospettiva paretiana sul metodo. Nei *Preliminari* del *Trattato* Pareto espone le motivazioni dell'opera e propone alcune considerazioni sulle scelte di metodo. Dopo aver delimitato l'obiettivo generale e i mezzi per giungere a una conoscenza che possa essere detta scientifica, Pareto delinea il "campo di esperienza" che intende trattare (Perrin 1971: 12). Illustra il proprio progetto scientifico con riferimento al metodo adottato e "al valore della scienza" (Perrin 1971: 11). Talcott Parsons (1936), che guarda anche a Pareto nella propria elaborazione della prospettiva struttural-funzionalista, a riguardo scrive che il proposito iniziale paretiano è di proporre la scienza in termini critici e di considerare concretamente i dati a cui fare riferimento nelle indagini sociologiche (Parsons, 1936: 248; Perrin, 1971: 12).

A riguardo Pareto scrive: *«spinto dal desiderio di apportare un completamento indispensabile agli studi dell'economia politica e soprattutto ispirandomi all'esempio delle scienze naturali, io sono stato indotto a comporre il mio Trattato di Sociologia, il cui unico scopo – dico unico e insisto su questo punto – è di ricercare la verità sperimentale per mezzo dell'applicazione alle scienze sociali dei metodi che hanno fatto le loro prove in fisica, in chimica, in astronomia, in biologia e in altre scienze simili»* (Pareto, 1917: 693).

Tale passaggio ha indotto la lettura specificatamente oggettivista del metodo logico-sperimentale, in quanto Pareto (1917) afferma di ispirarsi all'"esempio delle scienze naturali" e di avere come scopo "ricercare la verità sperimentale" per mezzo dell'applicazione alle scienze sociali dei metodi della fisica, della chimica e delle altre scienze simili. I termini "scienze naturali" e "verità sperimentale" suggeriscono che la sociologia è una scienza e come in quanto tale deve sottomettersi ai risultati della ricerca e dell'analisi empirica: *«per la Sociologia, vogliamo procurare di seguire la via battuta (...) da tutti i cultori delle moderne scienze naturali»* (Pareto, 1916, I-69, nota 1: 37).

Pareto (1916) sottolinea con forza di avvalersi dell'osservazione e dedica attenzione e spazio alla statistica (Federici 1999), anche se alcuni (Ammassari 1995: 69) considerano di portata non rilevante l'utilizzo della statistica con riferimento al metodo logico-sperimentale: *«lasciamo stare i nomi e occupiamoci delle cose. (...) Occupiamoci di ricercare le relazioni tra i fatti sociali, e poi lasciamo che a tale studio si dia il nome di che si vuole, e che con qualsiasi metodo la conoscenza di queste relazioni si ottenga. A noi preme il fine, molto meno e anche niente i mezzi che ad esso adducono»* (Pareto 1916, § 2).

L'approccio scientifico al sociale è inteso come attività intellettuale che analizzando i rapporti tra i fenomeni coglie le uniformità che tali rapporti presentano. Trovare le regolarità nei rapporti tra i fenomeni sociali è l'obiettivo di Pareto (1916). In altre parole, le azioni umane presentano alcune uniformità e l'analisi delle uniformità nei rapporti tra fenomeni può contribuire a costituire leggi scientifiche. Pareto (1916) per raggiungere tale obiettivo cognitivo si avvale del metodo sperimentale e della logica: lo scienziato dopo aver stabilito le regolarità nei rapporti tra i fatti attraverso l'osservazione, formula leggi. Il metodo logico-sperimentale è esperienza, osservazione e logica (Pareto 1890-1923; 1916). La sperimentalità del metodo logico-sperimentale rimanda non a esperimenti come accade nelle scienze naturali, ma consiste nel ricorso all'osservazione. Quando Pareto parla di "sperimentale" e di "osservazione", molto spesso scrive solo "sperimentale" ma egli stesso chiarisce di voler intendere anche "di osservazione" (Pareto 1916). Paolo Ammassari nella propria riflessione su *Pareto metodologo* (1995: 69) sottolinea che si possa quindi leggere "sperimentale" nel senso di *esperienziale*, legato all'osservazione empirica: una proposizione o una posizione intellettuale è scientifica solo se è verificata dall'esperienza.

Il metodo logico-sperimentale consiste insieme di ragionamento e di esperienza, elementi che sono fonte e garanzia della conoscenza ritenuta oggettiva. L'esperienza fonda il ragionamento logico. In tale prospettiva epistemologica, da una parte il metodo muove da dati esperienziali, dall'altra le conclusioni ai cui lo scienziato giunge ragionando sono sottoposte a verifica sperimentale (Perrin 1971: 91). Sulla base di caratteri di uniformità dei rapporti tra i fatti osservati, ossia partendo dall'osservazione dei fatti e delle relazioni tra questi, Pareto ritiene si possa pervenire a conseguenze logiche e alla elaborazione di schemi interpretativi di carattere teoretico. Due sono i principali criteri a cui il procedere del metodo logico-sperimentale deve rispondere: verifica empirica, ossia il metodo "logico-sperimentale" consiste nel fare riferimento ai fatti intesi come materiale empirico, e validità dei collegamenti logici, ossia rigore logico con cui tali fatti vengono collegati tra loro. Guy Perrin (1971) in un testo analitico del metodo paretiano, nota criticamente ad esempio che Maurice Halbwachs critica Pareto perché gli imputa di aver confuso sperimentazione ed esemplificazione. L'abbondanza nel *Trattato* di riferimenti ad

accadimenti storici pare avere più un carattere aneddotico che rappresentare una dimostrazione scientifica (Perrin 1971: 119). A riguardo, Raymond Aron afferma che Pareto ha *«abusato del diritto di essere prolisso, come se il moltiplicare gli aneddoti potesse supplire l'insufficienza delle prove, come se potesse scambiare l'illustrazione con la verificazione»* (Aron 1937: 489).

Pareto nel 1920 intende il *Trattato di Sociologia* come uno studio di scienza sperimentale (Pareto 1920; Garzia 2006). Due anni prima scriveva: *«per me, la logica è scienza sperimentale come tutte le altre scienze; ma per non principiare con una contesa, che è poi inutile per lo scopo che ho in vista, pongo distinte logica ed esperienza. Il termine logica non richiede spiegazioni; bensì ne occorrono per il termine esperienza. Esso indicherà esclusivamente descrizioni di fatti, e non si estenderà meramente si sedimenti che si volessero sostituire ai fatti»* (Pareto 1918, ora in Busino 1980: 719).

Per Pareto (1916; 1923) la ricerca della verità sperimentale si articola nella ricerca di leggi che muovono dai fatti: *«muoviamo dai fatti per comporre teorie e procuriamo sempre di allontanarci dai fatti quanto meno è possibile. Non sappiamo cosa sia l'essenza delle cose e non ce ne curiamo, perché tale ricerca esce dal nostro campo. Ricerchiamo le uniformità che rappresentano i fatti, alle quali uniformità diamo altresì il nome di leggi, ma i fatti non sono sottomessi alle leggi, bensì le leggi ai fatti" (Pareto 1923: § 69). La teoria è "composta" partendo dai fatti, ed è ad essi subordinata: "Quella che oggi abbiamo per vera, domani dovrà essere messa da parte, se si scopra un'altra che un poco più si avvicini alla realtà»* (Pareto 1906: 9).

La scienza per Pareto (1916) ricerca leggi che descrivono le uniformità senza essere verità assolute, bensì sperimentali. Ad esempio, nel 1917 Pareto, sul cambiamento rivoluzionario in Russia, in una lettera a Maffeo Pantaleoni scrive che i fatti di Russia sembrano una conferma della uniformità (legge) che per la stabilità di un governo occorrano consenso e forza. La rivoluzione russa infatti pareva nella prima fase poter essere mantenuta con il solo consenso; mentre con il trascorrere del tempo, diventa necessario ricorrere alla forza e mettere in carcere i ribelli.

Le leggi non presentano un carattere di necessarietà. Non sono i fatti che si adattano alle leggi, ma sono le leggi che si adattano ai fatti. La necessità scientifica delle leggi paretiane non è una necessarietà. Non c'è alcunché di necessario nelle leggi stesse, che non sono enunciati di verità assolute (Ammassari 1995: 71).

Nel *Trattato* (1916) la verità delle proposizioni scientifiche è confinata dalla dimensione spaziale e temporale. È intesa come contestualmente limitata (Ammassari 1995: 71; Belohradsky 1974). La verità delle proposizioni scientifiche derivanti dall'esperienza, dall'osservazione e dalla logica è limitata contestualmente. Esiste una realtà osservabile a cui è legata una parzialità, spazio-temporalmente limitata, degli strumenti della scienza per stabilire le uniformità tra i fatti, ossia le leggi (Belohradsky 1974). La contingenza della scienza è un tema al quale Pareto dedica attenzione già nel *Cours d'Économie politique* (1896-1897). Pareto sostiene nel *Cours d'Économie politique* (1896-1897) che ogni teoria contraria ai fatti deve essere respinta e che ogni teoria che spiega fatti conosciuti può essere ammessa almeno in via provvisoria (Federici 1999: 201). La scienza è in divenire (Pareto 1906) e lo spettro della conoscenza umana è limitato dalla contingenza spazio – temporale: *«così vuole la limitata mente umana, i fenomeni della natura debbonsi scindere nelle varie parti che li compongono e questa conviene separatamente studiare: la sintesi è indispensabile, ma ad essa deve precedere l'analisi»* (Pareto 1877, ora in Busino 1980: 79). Si tratta di riconoscere i limiti e le possibilità cognitive umane e scientifiche: *«le teorie scientifiche sono semplici ipotesi, che vivono sinché stanno d'accordo con in fatti, e che muoiono e scompaiono quando nuovi studi distruggono quest'accordo. Sono allora sostituite da altre alle quali è serbata simile sorte»* (Pareto 1916: I-52).

La contingenza della scienza origina dall'aderenza della teoria scientifica ai fatti: *«ogni nostra ricerca è dunque contingente, relativa, e dà risultamenti che sono solo più o meno probabili, e al più al più probabilissimi»* (Pareto 1916: I-69).

3. Alcune considerazioni sulle opere che precedono il *Trattato*

Molti studiosi (Garzia 2006; Belohradsky 1974; Ammassari 1995) hanno sottolineato l'evoluzione intellettuale dal *Cours* (1896-1897) e dal *Manuale di economia politica* (1906), inteso come prima approssimazione allo studio della sociologia, al *Trattato di Sociologia Generale* (1916). Tale evoluzione affonda le proprie radici nelle opere paretiane che precedono il *Trattato* (1916). In primo luogo gli studiosi notano che Pareto nel corso del tempo considerando le proprie opere delinei un quadro riflessivo critico di interpretazione e di lettura della propria posizione sul metodo (Belohradsky 1974; Ammassari 1995; Federici 1999). Pareto critica ad esempio il *Cours d'Economie Politique* (1896-1897), nel *Proemio* al *Manuale* (1906), perché considerata opera metafisica, a causa dei giudizi di valore in materia di politica economica che vi erano espressi. Nel *Cours* Pareto (1896-1897) afferma che la maggior parte delle azioni e dei ragionamenti che gli individui fanno non possono essere sottoposti a prova logico-sperimentale. Lo studio dei fenomeni sociali è finalizzato all'elaborazione di leggi *«al pari di quelle che a noi già rivelò la fisica»* (Pareto 1896-1897, ora in Busino 1968: 13). Intorno al 1907 affermava: *«direttamente alla sociologia non si può sin ora applicare la matematica ma per analogia si estendono alla sociologia certi risultamenti della economia»* (Pareto, 1907: 458-464).

Nella stessa prospettiva critica, nel primo capitolo del *Cours d'Economie Politique*, Pareto scrive di voler adottare il punto di vista di coloro – come il fisiologo Claude Bernard – che hanno l'obiettivo di legare *«il fatto concreto e l'idea astratta in modo indissolubile in quanto la scienza ricerca la verità»* (Federici, 1999: 201; Donnat 1885). Nelle obiezioni critiche a *Del materialismo storico* (Labriola 1896),Pareto contesta, facendo riferimento al marxismo, le teorie che pretendono di spiegare ogni fenomeno individuando un unico fattore (Pareto, 1898: 149-153;1966).L'obiezione paretiana è di carattere metodologico: *«siccome i fatti sociali sono tutti in rapporto di mutua dipendenza, dipendono tutti dal fattore economico e il fattore economico dipende da tutti»* (Pareto, 1896-1897, ora in Palomba, 1971: 655). Tale posizione è rintracciabile anche in alcuni scritti precedenti, come in *Della logica delle nuove scuole economiche* (1877).

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

La postura oggettivista è rintracciabile in alcune parti dei cosiddetti scritti minori: *«niuno più di me ammira il potente ingegno del fondatore della filosofia positiva, e riconosce quanto a lui debba l'umano sapere; egli è dunque con animo trepidante che, non convinto delle ragioni da lui recate innanzi per accusare la scienza economica, mi accingo a dichiarvene il perché»* (Pareto 1877, ed. 1966: 77). Nello studio dei fenomeni sociali, da un punto di vista scientifico, le teorie non devono essere rigettate a priori. Occorre confrontarle con i fatti (Federici 1999: 217). Pareto considera la scienza, in particolare nella citazione appena considerata quella economica, contingente (Belohradsky 1974), come si nota nel paragrafo successivo con riferimento al *Trattato*.

La critica che Pareto rivolge ad alcune sue opere riflette allo stesso tempo sia la tensione verso una disposizione intellettuale oggettivista, come anche l'attenzione alle rappresentazioni sociali nella scienza che emerge già nel *Manuale di economia politica* (1906). Le idee, i valori, le aspettative degli studiosi, in una parola con il "contesto della scoperta" agiscono sulla scienza e sul pensiero logico-sperimentale. Pareto (1906) non trascura il loro ruolo che i significati e i valori sociali hanno nella scienza (Ammassari 1995) e si propone di studiare le derivazioni, le credenze, più che i comportamenti osservabili nei fatti, i significati che circondano l'agire umano (Federici 1999: 221).

Nel *Manuale* (1906) Pareto delinea una riflessione, ripresa nel *Trattato* (1916), in merito alla distinzione tra invenzione e dimostrazione (Ammassari 1995). L'invenzione dell'ipotesi e la controllabilità delle proposizioni costituiscono contesti cognitivi distinti (Barbano 1955).

4. I confini del metodo logico-sperimentale

La rilevanza per Pareto della logica e dell'esperienza nell'elaborazione teoretica e nell'analisi scientifica dei fenomeni sociali non è da intendere in modo rigido. Pareto non ritiene che la conoscenza fondata sul metodo logico-sperimentale sia l'unica conoscenza possibile e che costituisca una verità assoluta. Si tratta di una verità approssimativa che nel *Trattato* è intesa come limitata nel tempo e nello spazio (Pareto 1916). La verità delle proposizioni elaborate con il metodo logico-sperimentale è una verità contestualmente limitata.

Pareto si differenzia dalla coeva corrente positivista *mainstream* rappresentata principalmente da Auguste Comte (1830-1842; 1851-1854), che Pareto infatti considera un idealista. Si pone criticamente verso posizioni che considera umanitariste, metafisiche e positiviste (Vaccarini 2013): *«badiamo bene che non vogliamo in alcun modo, come fa una certa metafisica materialistica, costituire la logica e l'esperienza in maggior potenza e dignità, dei dommi accettati dal sentimento»* (Pareto 1916, I-46).

Pareto, già nei primi del Novecento, ritiene che si stesse formando una *«religione pseudo-scientifica (...) esclusiva e intollerante. Si divinizza la Scienza e si dogmatizza il suo nome, violando oltraggiosamente le migliori regole vigenti delle ricerche sperimentali e scientifiche»* (Pareto 1917b, ora in Busino 1974: 359).

La posizione paretiana non assume però i contorni netti di un'anti-metafisica (Ammassari 1995: 68, Belohradsky 1974). Non si tratta semplicemente di leggere Pareto (1916) intendendo in modo dicotomico ragione logicamente ed empiricamente intesa e credenza extra-razionale, termini scientifici (logico-sperimentali) e termini non scientifici (non logico-sperimentali). Le due dimensioni, razionalistica e antirazionalistica (Vaccarini 2013), logico-sperimentale e metafisica convivono e coesistono (Ammassari 1995).

Pareto riconosce specificatamente per ciò che concerne la conoscenza scientifica la capacità delle facoltà razionali: attraverso il metodo logico-sperimentale si può raggiungere una forma di conoscenza propria dell'agire scientifico (Federici 1999: 218). I ragionamenti logico-sperimentali sono quelli che portano a risultati in accordo con i fatti. Nel caso in cui i risultati non siano in accordo con i fatti, non si tratta di ragionamenti logico-sperimentali, ma di ragionamenti detti derivazioni (Pareto 1916; Garzia 2006). La tensione intellettuale verso le rappresentazioni sociali nella scienza emerge dall'analisi delle della rilevanza delle teorie non logico-sperimentali, fondamentale per lo sviluppo delle teorie logico-sperimentali, non solo in ambito economico. Se da una parte, per Pareto (1916) la maggior parte delle teorie non obbedisce ai criteri del metodo logico-sperimentale, dall'altra le teorie non logico-sperimentali hanno un ruolo nella scienza, nel momento dell'invenzione (Federici 199: 213): *«lo scetticismo dà la teoria, la fede spinge all'operare e di opere è costituita la vita pratica. I fini ideali possono essere a un tempo assurdi e utilissimi per la società. Prego dunque il lettore di avere presente che ove affermo assurdità di una dottrina, non intendo niente affatto affermare implicitamente che è nociva alla società; anzi, può essere utilissima. Viceversa, ove affermo che una teoria è utile alla società, non intendo per nulla affermare in modo implicito che è vera sperimentalmente»* (Pareto 1916: 69-73). Le teorie non logico-sperimentali hanno un ruolo rilevante nella lettura di Ammassari, nel contesto intellettuale dell'invenzione (Barbano 1955; Ammassari 1995: 71). Pareto (1906) sembra intendere questi due termini in modo analogo ad Hans Reichenbach che distingue il contesto della scoperta dal contesto della giustificazione (Reichenbach 1938). Non propone quindi i termini invenzione e dimostrazione nel modo in cui la cultura a lui coeva li intendeva per la matematica, la geometria e la fisica (Ammassari 1995: 72).

Per Pareto (1916) come le azioni logiche e la razionalità prevalgono nella scienza, le azioni non logiche prevalgono nella vita sociale, e infatti egli si dedica – escludendo i paragrafi del *Trattato* nei quali Pareto (1916) illustra la propria posizione sul metodo – all'analisi e allo studio di ciò che c'è di autentico in quello che gli esseri umani dicono, le derivazioni, e in quello in cui gli esseri umani credono (Belohradsky 1974, Ammassari 1995). Da una parte la scienza si sostanzia nell'impossibilità delle teorie non logiche di superare i controlli del metodo logico-sperimentale. Dall'altra le teorie non logiche hanno un posto nella scienza e nel pensiero logico-sperimentale (Ammassari 1995).

Gli esseri umani tendono a non riconoscere la base non razionale delle proprie azioni, i residui, e la mascherano con spiegazioni – le derivazioni – di copertura pseudo-razionale alle proprie azioni.

Il *Trattato* (1916) si delinea come indagine sulle passioni e sui sentimenti umani, sui residui intesi come gli elementi costanti dei fenomeni sociali e delle loro rappresentazioni culturali, e sulle derivazioni intese come sistemi di spiegazioni che gli esseri umani danno dei residui e dei rapporti tra di essi. La teoria dei residui e delle derivazioni è stata anche intesa come una teoria delle ideologie, di come nascono e si sviluppano nel corso del tempo (Ammassari 1995; Bobbio 1973).

A riguardo, un esempio illustrativo può essere rintracciato con riferimento al diritto naturale. In *I sistemi socialisti* (1917) Pareto considera la nozione di diritto naturale *«completamente fuori del campo dell'esperienza»*. Essa deve il proprio successo all'immediatezza dell'idea di natura, correlata alla nozione di diritto naturale, che sembra *«soddisfare il bisogno che ha l'uomo, di dare una vernice logica a convinzioni non logiche»* (Pareto, 1917, ora in Busino 1974: 525-526). Pareto esprime una considerazione analoga nel *Trattato*. Mostra di aver approfondito la questione del giusnaturalismo e ribadisce che esso deve essere inserito tra le teorie che trascendono l'esperienza. Il diritto naturale sarebbe "semplicemente quello che pare ottimo a chi usa tal vocabolo" e rappresenterebbe una di quelle "dimostrazioni" che non debbono essere accolte solo "perché d'accordo con certi sentimenti" largamente diffusi e neppure respinte "perché in patente disaccordo colla logica e coll'esperienza", ma che si dovrebbero decisamente considerare "come non esistenti" (Pareto 1916, ed. 1988, § 401-445).

5. Metodo: prescrittivo e adattativo

Le letture e i commenti sul metodo logico-sperimentale mettono permettono di apprezzare il contributo metodologico paretiano alla ricerca sociale contemporanea. Tale contributo è stato letto anche in una luce critica (Perrin 1971). Le letture oggettiviste del metodo logico-sperimentale sottolineano che l'obiettivo di Pareto (1916) è in primo luogo individuare le regolarità nei rapporti tra i fenomeni sociali e la formulazione di leggi. La ricerca della verità sperimentale grazie all'applicazione alle scienze sociali dei metodi delle scienze naturali non assume i contorni di un dogmatismo. Le leggi non presentano un carattere assoluto. La verità scientifica è limitata contestualmente da una dimensione spaziale e temporale (Belohradsky 1974, Ammassari 1995: 70). La contingenza della scienza è un elemento che caratterizza in maniera rilevante il carattere del metodo logico-sprimentale di Pareto, allontanandolo da una postura intellettuale rigidamente positivistica. Un altro che connota il metodo paretiano è l'attenzione al ruolo nella scienza delle idee, dei valori, delle convinzioni personali. La tensione all'analisi delle rappresentazioni sociali emerge in termini critici in tutta l'opera di Pareto. Mentre critica (1906) alcune sue opere come il *Cours d'Economie Politique* (1896-1897), perché considerate metafisiche, si differenzia dalla coeva corrente positivista *mainstream* considerata pseudo-scientifica. Se da una parte riconosce che una scienza si fonda su azioni logiche e razionalità, dall'altra è consapevole che la maggior parte delle teorie non obbedisce ai criteri del metodo logico-sperimentale.

Le considerazioni sul metodo paretiano inducono ad alcune riflessioni. *Metodo* è un termine che Pareto (1917) per l'ambito sociologico utilizza al singolare. Da un punto di vista disciplinare la riflessione fondativa paretiana invita a pensare all'ambito metodologico sottolineando la rilevanza non meramente formale degli aspetti terminologici. In ambito anglosassone è assai diffuso il termine *methods* con il quale si intende fare riferimento prevalentemente a ciò che il linguaggio sociologico italiano chiama *strumenti* di ricerca. Allo stesso tempo anche in Italia si utilizza il termine *metodi* al plurale (Cipolla, De Lillo 1996). L'uso del plurale suggerisce che la pratica concreta di ricerca sociale si declini in modi molteplici. Non perché esistano svariati metodi scientifici – la prospettiva metodologica di Pareto invita a riflettere su questo aspetto – ma perché ogni fenomeno sociale, ogni oggetto di ricerca hanno peculiarità alle quali il metodo in qualche modo si deve adattare. Da una parte, il carattere prescrittivo del metodo consiste nell'insieme dei criteri procedurali, sui quali Pareto pone grande attenzione, che devono guidare le ricerche sociali. Il termine devono è però, come emerge dall'attenzione paretiana al ruolo degli elementi extrarazionali nella scienza, da intendere in modo critico: il metodo scientifico più che consistere in una serie di regole imposte *ab extra* "precedenti e indipendenti rispetto all'indagine stessa", è una forma "logica cui ricondurre il processo *continuo* che costituisce l'indagine" (Campelli 1991: 36).

Il metodo scientifico *«non consiste in una normatività estrinseca né discende con necessità non storica da principi a priori, ma è, nel suo farsi, la logica dell'indagine»* (Campelli 1991: 36-37, corsivi nel testo). Dall'altra parte, tali considerazioni inducono a considerare un altro carattere del metodo nella ricerca sociale: il carattere adattativo. La riflessione paretiana sulla contingenza della verità scientifica apre a una visione secondo la quale il metodo sociologico inevitabilmente si plasma su ogni singola ricerca condotta, in base a elementi contingenti. Prende la forma contestuale delle risorse economiche, umane, temporali disponibili. Si plasma sulla ricerca ma non si parcellizza in una moltitudine disciplinare. Esiste il metodo inteso forma logico-procedurale normativa ed esiste il metodo inteso in concreto come procedura propria di ogni singola ricerca empirica. Queste due dimensioni (prescrittiva e adattativa) convivono. Nella sua dimensione prescrittiva il metodo, inducendo ad aderire a criteri esogeni, procedurali, definiti, trasmessi tra studiosi, cancella le convenzioni personali radicate, i pregiudizi, i preconcetti. Nella sua dimensione adattativa il metodo induce negli studiosi uno sforzo creativo e generativo, per fare in modo che le procedure di ricerca si formino nel rispetto – una sorta di *resa* wollfiana (Wollf 1972) – del fenomeno sociale di ricerca.

Riferimenti Bibliografici

Ammassari, P., 1995, *Saggi metodologici*, FrancoAngeli, Milano.
Aron, R., 1937, «La sociologie de Pareto», *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 3, pp. 489-521.
Barbano, F., 1955, *Teoria e ricerca nella sociologia contemporanea*, Giuffrè, Milano.
Barbieri, G., 2003, *Pareto e il fascismo*, FrancoAngeli, Milano.
Belohradsky, V., 1974, *Ragionamento, azione, società. Sociologia della conoscenza in Vilfredo Pareto*, Marzorati, Milano.
Busino, G., 1993, *Critique du savoir sociologique*, Presses Universitaire de France, Paris.
Busino, G., 1968, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Droz, Genève.
Campelli, E., 1991, *Il metodo e il suo contrario. Sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

Campelli, E., 1999, *Da un luogo comune. Introduzione alla metodologia delle scienze sociali*, Carocci, Roma.
Cipolla, C., De Lillo, A. (a cura di), 1996, *Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi*, FrancoAngeli, Milano.
Comte, A., 1830-1842, *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris.
Comte, A., 1851-1854, *Système de Politique Positive*, Mathias, Paris.
Dilthey, W., 1883, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. 1, Duncker & Humblot, Leipzig.
Donnat, L., 1885, *La politique expérimentale*, Bibliothèque des sciences contemporaines, C. Reinwald, Paris.
Federici, M. C., 1999, «Pareto e i meccanismi sociali. L'approccio metodologico-scientifico nella sua sociologia», *Revue Européene des Sciences Sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, 37, 116, 209-221.
Freund, J., 1974, *Pareto*, Seghers Philosphie, Paris.
Garzia, M., 2006, *Metodologia paretiana*, Perer Lang, Bern.
Halbwachs M., 1918, «Le "Traité de sociologie" de M. Vilfredo Pareto», *Revue d'Economie Politique*, 32, 578-585.
Labriola, A., 1896, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Roma, Loescher.
Maniscalco, M. L., 1999, «Equilibrio e Processi Sociali», *Revue Européene des Sciences Sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, 37, 116, 223-236.
Marletti, C., 2003, *Introduzione a P. A. Sorokin, La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino.
Palumbo, M., 1984, *Sorokin e la sociologia della mobilità*, ECIG, Genova.
Pareto, V., 1877, *Della logica delle nuove scuole economiche. Discorso pronunziato dal socio ordinario Ing. Marchese Vilfredo Pareto nella pubblica adunanza del dì 29 aprile 1877 della R. Accademia dei Gergofili, sezione di economia pubblica*, «Atti della reale Accademia economico-agraria dei Gergofili di Firenze», serie IV, vol. VI, 1877, pp. 221-253
Pareto V., 1877, *Della logica delle nuove scuole economiche*, in *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, UTET, Torino, 1966.
Pareto V.,1896-1897, *Cours d'économie politique. Professé à l'Université de Lausanne*, Rouge – Pichon, Lausanne – Paris, ora in *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Torino, UTET, 1971.
Pareto, V., 1960, *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, 1890-1923, a cura di G. De Rosa, Banca Nazionale del Lavoro, Roma, Volume 1: 1890-1896; Volume 2: 1897-1906; Volume 3: 1907-1923.
Pareto, V., 1966, *Scritti sociologici minori*, a cura di Busino G., UTET, Torino.
Pareto, V.,1898, «Recensione di A. Labriola, *Del materialismo storico*», *Zeitschrift für Sozialwissenschft*, I, pp. 149-153, ora in Pareto V., *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Utet, Torino, 1980.
Pareto, V., 1898, *Del materialismo,* in *Scritti sociologici minori,* di V. Pareto, a cura di G. Busino, UTET, Torino, 1966.
Pareto V., 1902-1903, *Les systèmes socialistes: cours professé à l'université de Lausanne*. Tome 1, livre, Droz, Genève.
Pareto, V.,1906, *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*,Società editrice libraria, Milano.
Pareto, V., *Lettera a Francesco Papafava*, 1 novembre 1907, in *Lettres et correspondances. Vilfredo Pareto. Ouvres completes*, T. XXX, Librairie Droz, Paris, 1989, pp. 458-464.
Pareto, V., 1916, *Trattato di sociologia generale*, G. Barbèra, Firenze.
Pareto, V., 1916, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, Torino, 1988.
Pareto, V. 1917, *Discorso per il giubileo,* in Busino G., a cura di, *Scritti sociologici minori. Primi saggi, Il mito virtuista e la letteratura immorale, La trasformazione della democrazia, Fatti e teorie,* a cura di G. Busino, UTET, Torino, 1980, pp. 687-694.
Pareto V., 1917b, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, UTET, Torino, 1974.
Pareto, V., 1918, «Economia sperimentale», *Giornale degli economisti*, pp. 1-18; ora in *Œuvres Complètes. XXII*: *Écrits sociologiques mineurs*, Textes en langue italienne réunis avec une introduction par G.Busino, Genève, Droz, 1980, pp.719-743
Pareto, V., 1920, *Fatti e teorie*, Vallecchi, Firenze, ora in *Scritti sociologici minori. Primi saggi, Il mito virtuista e la letteratura immorale, La trasformazione della democrazia, Fatti e teorie,* a cura di G. Busino, UTET, Torino, 1980.
Pareto, V., 1976. *Œuvres Complètes. XXI*: *Faits et théories.* Version française de M. Tripet. Préface de J. Freund, Genève, Droz.
Parsons, T., 1936, «Pareto's central analytical scheme», *Journal of Social Philosophy*, I, 3, pp. 244-262.
Perrin, G., 1971, *La sociologia di Pareto*, Il Saggiatore, Milano
Reichenbach, H., 1938, *Experience and prediction*, University of Chicago Press, Chicago.
Rickert, H., 1899, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, *Ein Vortrag*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
Vaccarini, I., 2013, «Razionalismo, Antirazionalismo, esistenzialismo virtuale nella sociologia di

der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg, Rektoratsreden der Universität Strassburg, Heitz, Straßburg.
Windelband, W., 1912, *Die Prinzipien der Logik*, Mohr, Tübingen.
Wolff, K., 1972, *Surrender and Catch: A Palimpsest Story*, Saskatoon, University of Saskatchewan, Sorokin Lectures, 3.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

ANIMA: UN ROMPICAPO PER LE SCIENZE SOCIALI? IL CONTRIBUTO DI PARETO

Roberta Iannone

roberta.iannone@uniroma1.it
Professore associato di Sociologia generale alla Sapienza Università di Roma.

Ritratto di Vilfredo Pareto - Disegno di Dariush Radpour per "Il Giornale"

Introduzione

Niente può dirsi più estraneo alla riflessione di Pareto del concetto di anima. A dircelo è innanzitutto il significato delle aggettivazioni di "logico" e di "sperimentale" con cui appella il metodo; la centralità attribuita ai "fatti" quale unico oggetto conoscitivo del metodo neopositivista; il "dovere" di scartare tutte le nozioni extra o metaempiriche se si vuole aspirare a fare scienza.

Scrive Aron a questo riguardo, riferendosi a Pareto: «*nulla di ciò che va al di là dell'esperienza trova posto nella scienza. Le definizioni di essenze devono essere eliminate dalla scienza logico sperimentale che fa uso di concetti chiaramente definiti in rapporto a fenomeni osservabili. Le discussioni scientifiche devono riferirsi sempre alla realtà e non al senso che noi diamo alle parole*» (R. Aron, 1965, tr.it 1972, p. 380).

Non solo. Forse non esiste concetto più inafferrabile, più etereo e impalpabile dell'anima, ma anche concetto più antico e quindi carico di significati e polisemico: si parla di anima già nelle culture primitive e nelle antiche civiltà dell'Egitto, della Mesopotomia, dell'India e dell'Arabia e la ritroviamo nelle Sacre Scritture e nella cultura greca con i suoi miti (di Psiche e Orfeo) e i suoi pensatori (G. Ravasi, 2003; L. Vanzago, 2009). Così come, forse, non esiste concetto più suscettibile di interpretazione a seconda dell'approccio: c'è *l'anima teologica* (alla quale, forse più facilmente, corre la nostra immaginazione, per associazioni di idee, quando parliamo di anima), ma c'è anche *un'anima filosofica*, *antropologica*, *psicologica, poetica*, *neuronale* (U. Galimberti, 1987).

Posta così la questione, non ha senso accostare il concetto di anima al pensiero di Pareto. Si tratta di una categoria concettuale e fenomenologica troppo distante per poter interessare il Nostro e, soprattutto, per poter essere indagata con il metodo delle scienze sociali empiriche.

E questa è sicuramente una parte di verità di merito e di metodo. Ma c'è dell'altro? L'impressione è che ci sia anche qualcosa che vada in tutt'altra direzione rispetto a quella più auto-evidente e appena descritta. Seguire questa ulteriore direzione conoscitiva non è privo di ostacoli e lascia sempre aperta la porta del dubbio e di qualche insicurezza euristica di troppo. Le potenzialità conoscitive che si aprono seguendo il concetto di anima (anche) in Pareto sono però tali che, forse, vale la pena rischiare uno sforzo gnoseologico in più. In questo senso, come nota Beltrame (L. Beltrame, 2006), «*Pareto è andato incontro ad interpretazioni contrastanti. Per molti autori rappresenta, infatti, un teorico dell'irrazionalità dell'agire umano (cfr. Bobbio 1973), affiancabile ad altri pensatori che rivendicarono il ruolo dell'inconscio e degli istinti nel determinare la condotta dell'uomo. Questa interpretazione non è priva di fondamento, e deve la sua legittimità ad una "profonda ambiguità che abita l'opera di Pareto"*» (Boudon 2000, 31).

La scienza per Pareto

È noto che per Pareto la scienza non è una pura e semplice riproduzione dei fenomeni che osserviamo esteriormente (Pareto non è un mero "positivista") e che non deve occuparsi tanto delle azioni logico-sperimentali, ma soprattutto di quelle non logiche, essendo esse la maggioranza, quelle meno conosciute, quelle più dissimulate e sfigurate (perché forte, come sappiamo, è la tendenza degli esseri umani ad ingannarsi, vittime come sono dell'istinto umano alle razionalizzazioni).

È vero, dunque, che la scienza (con il suo metodo, il suo oggetto e la sua tensione ideale) deve essere logico-sperimentale, ma questo non significa chiudere gli occhi di fronte a ciò che logico e sperimentale non è. Anzi. Tutto lo sforzo del *Trattato di sociologia generale* (V. Pareto, 1916, 1964), come noto, consiste semmai, nel capire e spiegare, in maniera logica e scientifica[1] tutta quella infrastruttura di sentimenti, istinti, impulsi e creatività (D. Padua, 2009) che è alla base delle azioni non logiche. È questo il problema fondamentale affrontato nell'opera, lo snodo principale dei suoi studi, ma è anche, a mio avviso, ciò che più può aiutare a spiegare scientificamente il concetto di anima (e ciò al di là di quanto Pareto abbia o meno utilizzato espressamente questa categoria concettuale nelle sue opere).

In che senso, dunque, la sociologia di Pareto può contribuire a spiegare scientificamente il concetto di anima? E qual è il vantaggio di questa operazione? A che serve dire che la sociologia di Pareto aiuti nella spiegazione del concetto di anima?

Breve excursus sul concetto di anima

Il concetto di anima è molto più presente nella sociologia, sia pure classica e non contemporanea, di quanto si sia disposti a pensare, o a riconoscere, in prima battuta. Si pensi in particolare alla "parcellizzazione dell'anima" di cui ci ha parlato Weber (M. Weber, 1924, p. 414), all' "anima europea" di cui ci ha parlato Sombart (W. Sombart, 1916, tr. it. 1978, pp. 792 e ss.), all' "anima individuale e collettiva" di Durkheim (É. Durkheim, 1912, tr. it. 1963), per fare soltanto degli esempi.

Ovviamente non è possibile in questa sede cogliere le differenze esistenti tra queste idee di anima, ma ci basti considerare che non è un concetto completamente estraneo alla sociologia e che, se volessimo trarre un denominatore comune (sia pure con tutte le storture imposte dalla sintesi), potremmo individuarlo, come Sombart forse più di tutti ci insegna, nei "motivi che presiedono all'agire" e che "individualizzano". Potremmo cioè individuare l'anima, per dirla con Durkheim, nel principio totemico individualizzato, cioè la "personalità" come pure sempre Durkheim la chiama. Una personalità legata precisamente alle "pulsioni motivazionali" (quindi non inconsce, né razionalizzate come gli interessi), anziché a tutto il resto che pure il concetto di personalità - come anche di personalità di base e di carattere sociale - contengono.

Spiegare scientificamente l'anima?

Quali aspetti della sociologia di Pareto contribuiscono dunque alla spiegazione scientifica dell'anima? È possibile individuare degli ambiti di analisi che sembrano promettenti al riguardo, soprattutto se adeguatamente indagati. In questa sede ci si limiterà a menzionarli.

I. Innanzitutto vi è ciò che Pareto chiama lo *stato psichico* indagabile per lo più dalla psicologia e, nelle sue manifestazioni, anche dalla sociologia (R. Bastide, 1950, tr. it. 1972; F. Manieri, 1970).

II. Ma soprattutto vi è *l'interdipendenza* che Pareto rintraccia tra lo stato psichico, gli atti e i sentimenti (rispettivamente A, B, C) o, più precisamente, tra vari elementi quali i sentimenti, le

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

sensazioni e le credenze. Interdipendenza che, come noto, Pareto preferisce alla sequenza più lineare, ma anche meno esplicativa, data dal rapporto causa-effetto.

L'interdipendenza diventa interessante perché, se è vero che le sensazioni, come il "governo dei loro rapporti reciproci", cioè lo stato psichico, sfuggono alla sociologia, è anche vero che le sensazioni per Pareto sono accompagnate da manifestazioni neurofisiologiche definite *stato fisico* e tra sensazioni e stato fisico esiste un nesso di interdipendenza (E. Rutigliano, 1994; R. Conforti, 2006; M. B.C. Garzia, 2011).

Si tratta della dimensione biologico-comportamentale (che Pareto peraltro lega ad eredità ed ambiente). Ed è la componente neurofisiologica delle sensazioni che oggi, anche attraverso il concetto di anima, trova spazio nelle neuroscienze (F. Ansermet, P. Magistretti, 2008; N. Humphrey, 2011, tr. it. 2013; V. Andreoli, F. Buzzi, 2012). D'altra parte sappiamo quanto il concetto di anima chiami in causa l'interdipendenza con il corpo, cioè l'interdipendenza tra biologico e culturale, tra corpo e spirito.

Inoltre i sentimenti, oltre alle sensazioni e loro manifestazioni comportamentali, secondo Pareto si esprimono anche in una dimensione *cognitiva* che comprende le credenze (che possiamo chiamare *i residui credenza* anziché residui sentimenti) e le derivazioni (F. Burzio, 1948). Si esprime cioè in simbolismi e rituali che non sono solo le derivazioni con funzione di mascheramento. Nel caso dell'anima abbiamo quindi la tensione a trascendere l'esperienza e mantenere l'essere umano nel tempo, che diventa residuo-credenza dell'anima quale unità della persona. Il cambiamento psichico e corporale a sua volta diventa derivazione attraverso cui spiegare tutto ciò a cui l'anima assolverebbe.

Si noti, peraltro, che tra sensazioni e credenze c'è interdipendenza, nel senso che le sensazioni incidono sulle credenze, ma queste hanno anche un effetto di ritorno sulle prime. Così, la credenza nell'esistenza dell'anima, non potrà che rafforzarne la sensazione di esistenza di essa e la relativa pulsione. Esattamente attraverso quel meccanismo ben descritto da Weber a proposito dei convincimenti del calvinista in relazione al capitalismo.

Sensazioni e cognizioni producono, infine, una *valutazione della situazione* tesa, come nota Mutti (1994) a definire la diversa intensità e a ricomporre l'eventuale contraddittorietà delle emozioni. E non sembra infondato ritenere che forse il concetto di anima sia riconducibile anche ad un processo di "valutazione della situazione".

A porsi come centrale nell'indagine di Pareto è dunque l'interdipendenza tra l'elemento biologico, cognitivo e socialmente costruito: *esattamente ciò che il concetto di anima generalmente esemplifica in tutta la letteratura, pure variegata, di riferimento.*

III. Anche i residui, d'altra parte, possono rimandare al concetto di anima. Se volessimo fare qualche esempio specifico di residuo, è il caso della classe della "persistenza degli aggregati" nel genere "persistere di un'astrazione" o "personificazione", che è ciò che spinge gli uomini a considerare una astrazione come fosse una realtà, a personificare una idea, a prestare a tali personificazioni una volontà[2].

Come questo residuo ce ne sarebbero anche altri, come interessante è la *combinazione* tra residui, posto che, come noto, nessun comportamento umano si spiega mai con un solo residuo.

IV. Le *derivazioni* pure possono spiegare meglio l'anima. Pensiamo alla "forza persuasiva" che, secondo Pareto, le derivazioni hanno per definizione.

Sappiamo inoltre che anche le derivazioni si articolano in classi e, fra le varie classi, la più interessante ai nostri fini sembra essere la seconda, quelle basata sul "principio di autorità" e, in particolare, quelle che si richiamano a sentimenti o principi, che si basano su entità giuridiche o metafisiche e fanno appello a volontà di esseri soprannaturali. In questo caso le derivazioni traggono la loro forza persuasiva dall'accordo con sentimenti o principi.

VI. *La resistenza delle astrazioni sentimentali e metafisiche* è, poi, un ulteriore ambito conoscitivo che andrebbe indagato.

Si tratta infatti di processi trasversali sia agli uomini colti che alle "persone incolte" e intramontabili. Se, infatti, per Comte (A. Comte, 1830-42, tr. it. 1967) il progresso avrebbe portato al superamento del pensiero teologico e metafisico, e quindi al superamento dei "concetti metafisici", per Pareto le astrazioni sentimentali e metafisiche, e più in generale i vari modi di pensare, si ritroveranno sempre contemporaneamente in tutte le epoche. Al massimo in ogni epoca storica ci potranno essere delle oscillazioni nell'influenza relativa di ognuno dei diversi modi di pensare.

Non a caso il concetto di anima ricorre anche ai nostri giorni sempre più "logico-sperimentali" (addirittura si parla di anima in economia!) e se è indubbio che l'umanità di oggi accordi uno spazio sempre maggiore al pensiero logico sperimentale, è anche vero che una società non potrà mai basarsi solo ed esclusivamente su questo tipo di pensiero. Fosse anche perché esso non comporta la determinazione dei fini e perché *«la natura dell'animale uomo è tale che la sua condotta non può essere sempre motivata da ragionamento»* (R. Aron, 1965, tr.it 1972, p. 406).

Diverse risultano, dunque, le ragioni perché si possa impiegare la sociologia di Pareto per spiegare l'anima. Resta da chiarire un punto determinante: quale vantaggio traiamo da questi sforzi conoscitivi? Si tratta solo di vantaggi "in re ipsa", cioè nelle cose, legati alla possibilità di conoscere ed affermare un concetto *in più*, come quello di anima, o di affermarlo *anche* in sociologia, e non solo in altre discipline affini (filosofia, psicologia, antropologia, religione e neuroscienze), o c'è dell'altro?

Non sembra infondato ritenere che ci sia qualcosa di più della mera acquisizione nella nostra scienza di una nuova (o rinnovata) categoria concettuale, per quanto tale acquisizione già di per sé

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

sarebbe importante. E l'impressione che muove queste considerazioni è che questo "qualcosa in più" abbia a che fare tanto con ciò che *è e fa società*, tanto con ciò che *è e fa sociologia*.

Cosa sia e faccia società ce lo ha insegnato da tempo Durkheim quando, proprio a proposito del concetto di anima, scrive: *«come non esiste società conosciuta che sia priva di religione, così non c'è società, per quanto grossolanamente organizzata, in cui non si trovi un intero sistema di rappresentazioni collettive che si riferiscono all'anima, alla sua origine, al suo destino»* (É. Durkheim, 1912, tr. it. 2013, p. 301). Il concetto di anima non può dunque essere ignorato in alcun modo perché costitutivo di qualsiasi società storicamente esistita e ben vengano metodi logico-sperimentali come quello di Pareto che possano aiutare nella acquisizione conoscitiva di tali concetti.

Ciò che è e fa sociologia ce lo ha insegnato Pareto stesso quando ci ha detto che *«anche un ragionamento assurdo e sciocco è un fatto e, quando sia da molti accolto, diventa un fatto importante per la Sociologia»*[3] (V. Pareto, 1916, 1964, p. 98).

Se così è, allora, la sociologia non può esimersi dal cogliere le radici di questo fenomeno/costrutto, fosse esso pure soltanto un concetto o un'astrazione, anzi, a prescindere dalla natura ontologica dell'anima che non può e non deve riguardare la sociologia. Vale qui, a me sembra, l'ammonimento di Pareto quando questi invita la sociologia a procedere un po' come la filologia affinché progredisca al suo livello. Così come la filologia indaga le radici e le derivazioni dalle quali hanno origine i vocaboli, così la sociologia deve indagare le radici dei fenomeni sociali, o di quei termini, come quello di anima, che non nascono per opera dei dotti (come Pareto direbbe a proposito dei termini ossigeno, termometro o altro) ma da parte del volgo. Non a caso qualsiasi volgo, in qualsiasi punto della terra e in qualunque epoca storica, ha avuto la sua idea di anima e dunque anche alle radici di questo concetto/fenomeno possono corrispondere le più note azioni non logiche.

Da un lato c'è dunque l'inevitabile spinta a considerare i residui come una sorta di "contenuto" dell'anima, o comunque della parte meno accessibile e razionale dell'uomo. Dall'altra, a ben vedere, poiché non è possibile imbattersi nei residui che non siano rivestiti di derivazioni, e poiché questa sembra essere l'unica via di accesso ai primi, in realtà "anima" diventa, o può diventare, la derivazione di tutti i tempi: quella con e grazie alla quale per migliaia di anni si è cercata una risposta proprio sui residui. Interrogarsi sull'anima, allora, diventa una delle declinazioni attraverso cui fare sociologia: chiedendosi, cioè, non già se un concetto/ragionamento sia vero o falso, ma perché acquisisca così tanto consenso da sempre.

Bibliografia Essenziale

Ansermet F., Magistretti P., *A ciascuno il suo cervello. Plasticità neurale e inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.
Andreoli V., Buzzi F., *L'anima e la mente*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2012.
Aron R. (1965), *Main Currents in Sociological Thought*, tr. it. *Le tappe del pensiero sociologico*, Milano, Mondadori, 1972.
Bastide R. (1950), *Sociologie et psychanalyse*, tr. it. *Sociologia e psicoanalisi*, Bari, Dedalo libri, 1972.
Beltrame L., "Verità e utilità sociale. La teoria dell'azione di Pareto e la sociologia della scienza", in *Rassegna italiana di sociologia*, a. XLVII, n. 3, luglio-settembre 2006.
Burzio F., "Il concetto di residuo in Pareto", in *Giornale degli economisti e annali di economia*, anno VII (nuova serie), fasc. 3-4, marzo-aprile, 1948.
Conforti R., *La psicoanalisi tra scienze umane e neuroscienze. Storia, alleanze, conflitti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.
Comte A. (1830-42), *Cours de philosophie positive*, tr. it. *Corso di filosofia positiva*, a cura di F. Ferrarotti, Torino, UTET, 1967.
Durkheim É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Mimesis, 2013.
Galimberti U., *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 1987.
Garzia M.B.C., "Dalle neuroscienze cognitive alla sociologia", in *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale*, Facoltà di Sociologia, Università degli Studi di Trento, 55, aprile 2011.
Humphrey N. (2011), *Soul Dust*, tr. it. *Polvere d'anima. La magia della coscienza*, Torino, Codice edizioni, 2013.
Manieri F., *Freud, psicoanalisi e società*, Roma, Newton Compton, 1970.
Mutti A., *Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni*, in E. Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1994.
Padua D., *Agire creativo e senso della razionalità in Pareto*, Milano, FrancoAngeli, 2009.
Pareto V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, Milano, Comunità, 1964.
Ravasi G., *Breve storia dell'anima*, Milano, Mondadori, 2003.
Rutigliano E., *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1994.
Sombart W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, tr. it. *Il Capitalismo moderno*, Torino, UTET, 1978.
Vanzago L., *Breve storia dell'anima*, Bologna, il Mulino, 2009.
Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen, 1924, p. 414.

Note

[1] Tant'è che dallo studio dei residui Pareto sembrerebbe escludere addirittura gli "interessi" perché, come dice Aron, derivano dalla "presa di coscienza di uno scopo" che generalmente porta (come nel caso evidente dell'interesse economico, ma anche nel caso dell'interesse politico) a condotte logiche.

[2] Schematizzando, utili nella connessione con il concetto di anima, all'interno dell'istinto delle combinazioni sono i generi: combinazione in generale; combinazioni di cose simili od opposte; cose rare ed avvenimenti eccezionali; operazione misteriosa di certe cose e di certi atti; operazioni

misteriose in generale; nomi vincolati misteriosamente alle cose. Per la persistenza degli aggregati: persistenza delle relazioni di un uomo con altri uomini e con luoghi; relazioni con luoghi; persistenza delle relazioni dei viventi con i morti; persistenza delle relazioni di un morto e delle cose che erano sue mentre era in vita; persistenza di una astrazione; sentimenti trasformati in realtà oggettive; personificazioni; bisogno di nuove astrazioni.

[3] Inoltre, non dimentichiamoci che Pareto precisa che i residui non sono realtà concrete, ma concetti analitici per comprendere il funzionamento della società. Corrispondono certamente a qualcosa nella natura o condotta dell'uomo, ma non "sono" la natura o condotta stessa. Sono quindi un concetto analitico, al pari dell'anima, forgiato per comprendere il funzionamento della società.

M@GM@ ISSN 1721-9809

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

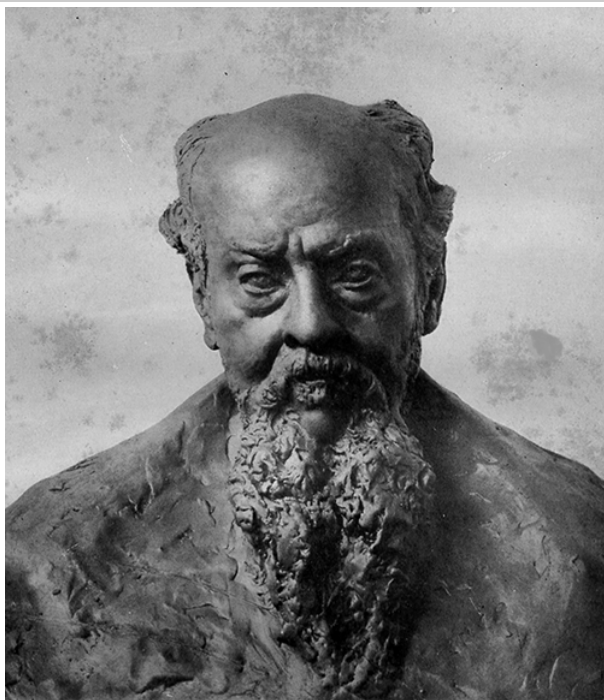
Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

VILFREDO PARETO E LA FINE DEL SOCIALE

Francesco Antonelli

fantonelli@uniroma3.it
Ricercatore di Sociologia generale all'Università Roma Tre.

Busto di Pareto dello scultore agentino-svizzero Pedro Meylan (1922)

1. Introduzione: la vittoria dell'Individuo sulla Società

Il mondo contemporaneo è profondamente segnato dal declino delle pratiche e delle teorie sulla Società (Busino 1981): lì dove la modernità industriale è stata caratterizzata dal dominio "organicistico" dell'*homo sociologicus*, inteso come un attore definito dai suoi ruoli, integrato da strutture impersonali e parte di un sistema conflittuale prevalentemente economico (Dahrendorf

2010; Touraine 2008), la seconda modernità post-industriale e globale mette al centro il primato e l'autonomia dell'individuo.

Questa fine della Società come fonte della moralità e dell'individuazione, al vertice della quale vi era lo Stato-nazione, ha dato vita a tre discorsi teorici, sospesi tra l'euristico e il normativo: il primo discorso promuove l'idea di una società degli individui che si autogoverna e si autoregola nel quadro del mercato globale, vista come la principale istituzione in grado di realizzare un equilibrio tra efficienza e soggettivazione; questo mercato non può comunque essere lasciato completamente a se stesso ma abbisogna di strumenti regolativi in grado di salvaguardare quel equilibrio: gli ordoliberalisti e, più in generale, i neoliberisti condividono questa posizione (Comisso 2017; Felice 2008; Foucault 2005; Röpke 2004). Il secondo discorso mette al centro l'idea di un soggetto personale, definito in maniera giusnaturalistica, che si oppone ai processi manipolativi e di dominio del sistema globale di potere. Questa idea di soggetto è anche la pietra angolare di ricostruzione possibile di un nuovo mondo caratterizzato dall'"universalismo delle differenze": tra gli altri, Alain Touraine (2013; 1988), Martha Nussbaum (2013) e Nadia Urbinati (2011) condividono questo orientamento *liberal*. Il secondo discorso Infine, il terzo discorso ruota intorno ad un'idea di Sé desiderante e creativo che, attraverso idee come quelle di "moltitudine" (in luogo della categoria moderna di "popolo") e di "comune" (al posto di quella di Stato o di pubblico) ambisce a ricostruire un sociale che si auto-governa rompendo con il capitalismo globale: Toni Negri (2003) e Paolo Virno (2014) e, più in generale i post-operaisti ma anche una parte dei foucaultiani, si riconoscono in questa visione *radical*.

Una delle radici culturali di questa vittoria teorico-pratica dell'individuo sulla Società è rintracciabile negli studi di Vilfredo Pareto. Prendere in considerazione le sue posizioni risulta importante anche per comprenderne le ambiguità. Nel primo paragrafo ci concentreremo sulle sue posizioni giovanili per poi passare ad analizzare quanto da egli sostenuto nel *Trattato di sociologia generale* (1916). Infine, nelle conclusioni cercheremo di sviluppare alcune considerazioni riferite ai discorsi contemporanei centrati sul soggetto.

2. Contro la Società: gli scritti giovanili

Vilfredo Pareto compie una traduzione in termini scientifico-analitici della tradizionale dottrina della natura umana come fondamento delle azioni sociali. Ne deriva che queste sono prevalentemente non-logiche (cioè guidate da motivazioni quasi mai realmente dichiarate dal soggetto agente e non riconducibili all'azione della razionalità) e che il baricentro di ogni teoria sociale che ambisca ad essere scientifica non può che essere l'individuo. Come nota Maniscalco (1994), se negli scritti giovanili Pareto esprime posizioni nettamente contrarie all'idea di Società nel suo capolavoro della maturità, il *Trattato di sociologia generale* (1916), sono rintracciabili due diverse immagini di società opposte e compresenti:

«una prima più legata alle originarie intuizioni la vede come un insieme di membri definiti attraverso criteri di similarità e di opposizione, creatori di legami sociali emozionali che traggono la loro forza dalla sacralità dei residui ma, al tempo stesso, portatori di istanze ed interessi che li contrappongono anche con la violenza. L'altra rappresenta l'ordine razionale della vita collettiva, la composizione e la cristallizzazione in un equilibrio (pro tempore stabile) dei rapporti (anche dei più intensi); la società è allora concepita come un tutto a cui l'individuo appartiene, con il quale si identifica e dal quale in un certo senso resta determinato» (Maniscalco, op. cit.: 54).

Rifiutando già nel *Cours d'économie politique* (1898) l'ipotesi dell'emergenza, dalle singole azioni individuali, di una realtà di livello superiore (la Società, appunto) ed indicando ne "I problemi della sociologia" (1898) le azioni elementari come molecole da cui risalire per spiegare i fenomeni più complessi, è nelle due recensioni al *Suicidio* di Durkheim e all'*Animo delle folle* di Giddings che emerge più compiutamente il suo rifiuto per ogni genere di "collettivismo ontologico". Nella prima leggiamo, infatti:

«Durkheim ci confessa che la sua concezione è stata tacciata di "scolastica" [...] e che gli è stato rimproverato di "dare come fondamenta ai fenomeni sociali [...] Un principio vitale d'un genere nuovo". Effettivamente è proprio l'impressione che si ricava dalla lettura del suo libro. Egli sembra dare delle astrazioni metafisiche come cause di fenomeni reali, e ciò è inevitabile con teorie come quella della "forza vitale"» (Pareto 1980).

Nella seconda, si legge invece che: *«Giddings parla della società come di un essere avente un senso ed una volizione. Generalmente, i socialisti seguono codesto indirizzo, credendo con ciò di combattere il cosiddetto "individualismo"»* (Pareto 1980). Per Pareto dunque, come ribadito successivamente anche al "Congresso Internazionale di Filosofia" del 1904 (Ginevra) nella sua relazione significativamente intitolata "L'individuale e il sociale", non esiste altra realtà che può essere oggetto di studio che non siano i singoli individui e le loro relazioni. Da una parte, essi per il semplice fatto di vivere l'uno accanto all'altro e di interagire tra loro acquistano nuovi caratteri, pur rimanendo individui; dall'altra, l'idea di Società è solo un costrutto ideologico, funzionale sia all'acquisizione del potere da parte di coloro i quali fanno leva sul sentimento di nostalgia per un mitico passato comunitario (tipicamente, per Pareto, i socialisti di tutte le tendenze) sia un fattore di coesione "reale" tra gli individui stessi. Nell'epoca del collettivismo montante sia da sinistra sia da destra, da liberale *sui generis*, Vilfredo Pareto vede così nella sociolatria e nello statalismo la base di un nuovo dominio potenzialmente "totalizzante" e ostracizzante: *«l'opposizione tra una parte degli individui componenti un aggregato è sovente qualificata l'opposizione tra gli individui e la "società" [...] L'aggregato più piccolo deve contentarsi del nome un po' screditato d'individuo, la parte più grossa del titolo rispettabile di società»* (Pareto 1980). Chi detiene il potere o sta per acquisirlo egemonizzando la cultura, pretende di parlare in nome della maggioranza *et* della Ragione – cioè della Società, intesa in termini che ricordano la "condensazione" istituzionale della Volontà generale di Rousseau – e usa questo appello per isolare e screditare gli oppositori, tacciati di egoismo e miope meschinità.

3. Il *Trattato di sociologia generale*: individui e sistema

Nel *Trattato di sociologia generale* (1916) Pareto sviluppa una concezione in parte alternativa rispetto a quella centrata sull'idea di Società, che arricchisce in complessità le sue posizioni giovanili.

Le due chiavi di volta del modello analitico paretiano sono i concetti di *eterogeneità sociale* e di *sistema*, attraverso i quali egli cerca di spiegare le forme e le vicende che caratterizzano i

collettivi umani istituzionalizzati. L'eterogeneità sociale indica la diseguale presenza di attributi socialmente rilevanti tra gli individui, tali da dar vita a un insieme di parti eterogenee in continua interazione associativa e disgiuntiva. Da questi processi – come avviene *mutatus mutandi* nel campo dell'economia secondo il modello di Walras al quale Pareto aderiva – si sviluppa tuttavia un *equilibrio*, la forma generale che assume una società in quanto insieme non casuale, cioè *sistematico*, di elementi che, pur essendo in lotta tra loro, giungono ad uno stato di reciproco aggiustamento. Questo equilibrio è tale che: *«se vi si introducesse artificialmente una qualche modificazione, diversa da quelle che prova realmente, tosto si avrebbe una reazione che tenderebbe a ricondurlo allo stato reale»* (Pareto 1916: § 2068). Questo sistema una volta costituitosi tende a far si che i fatti e le dinamiche che in esso si sviluppano assumano una forma particolare e caratteristica di un determinato equilibrio: *«non sono più interamente arbitrari i fatti che in esso seguono, ma che occorre che soddisfino a certe condizioni»* (Pareto, op. cit., § 2089). Da questo, deriva una certa oggettivazione apparente dei "fatti sociali", in particolar modo di quelli che ineriscono alla sua stessa esistenza. Tuttavia, questo non apre le porte alla concettualizzazione della Società come entità quasi-metafisica indipendente dalle sue componenti e superiore ad esse; al contrario, come risulterà a questo punto evidente se si fa riferimento alla concezione paretiana del primato della politica: *«il raggiungimento dell'unità non solo è problematico ma è frutto di un'azione politica intenzionale […] (poiché) a partire da un equilibrio costituito, la tendenza dominante ed inevitabile non è verso l'autoconservazione, ma verso l'autodistruzione»* (Maniscalco, op. cit.: 75).

Affinché una società si tenga insieme occorre, innanzitutto, la presenza di un potere centrale che sia in grado di mantenere la coesione con il consenso e con la forza (Maniscalco 1983), avendo l'élite politica le qualità richieste dalla situazione – tuttavia, una condizione che nel lungo periodo è destinata inevitabilmente a venir meno. In secondo luogo, tra le proprietà del sistema che Pareto enfatizza particolarmente nel *Trattato*, vi è il tema dell'"utilità" o prosperità della collettività (Fiorot 1985). Essa è variabile e intrinsecamente soggetta ad una molteplicità di interpretazioni e, dunque, di applicazioni pratiche, essendo il sistema composto da parti eterogenee e tra loro differenziate nelle qualità, interessi e passioni prevalenti. Pareto distingue così due forme che il problema *innanzitutto politico* del raggiungimento della prosperità sociale può assumere: il massimo di utilità *di* una collettività e *per* una collettività. Nel momento in cui si osserva politicamente come unità, la collettività è attraversata da una tensione, variamente componibile in base ad un processo non-logico ma, appunto, politico fatto di negoziazioni, rapporti di forza e propaganda, tra gli obiettivi collettivi di potenza, rafforzamento e tenuta (che richiedono risorse economiche "sottratte" ai singoli) e quelli individuali di arricchimento personale. Pareto pone la *persistenza degli aggregati* alla base di quei sentimenti e di quelle spinte che facilitano quei meccanismi di inganno e auto-inganno mediante i quali l'élite di governo è in grado di affermare una certa concezione di *bene comune*; che non ha dunque nulla a che fare con quella presunta Razionalità che sia il positivismo tecnocratico che le filosofie dialettiche, vedono alla base della Storia. Al contrario:

«i fini collettivi non sono riducibili a livello di dati su cui si svolge il ragionamento "logico-sperimentale", ma si situano e si articolano nell'ambito dei processi residuali e delle derivazioni necessari per far scaturire il consenso all'azione politica, cioè l'accettazione dell'imposizione di una specifica configurazione dei fini stessi […] Poiché il bene comune, valutabile in base ad opzioni di valore, non può essere sempre ottenuto avvantaggiando i cittadini singolarmente, ma anzi spesso, al contrario, sottoponendoli a più o meno gravosi sacrifici» (Maniscalco 1994: 77-78).

Per il Vilfredo Pareto della maturità, dunque, la società (da scrivere con la lettera minuscola) è un sistema essenzialmente volontaristico, precario e *tutto politico* piuttosto che il sicuro punto di riferimento, la fonte della moralità e la garanzia delle obbligazioni giuridiche che, pur riconoscendone le vulnerabilità, aveva in mente Durkheim. La sua organizzazione interna è frutto di compromessi tra irriducibili diversità e istituzionalizza rapporti di forza che si reggono sugli interessi e sulle passioni pubbliche, mentre qualunque sistema ideale è in fondo un'ideologia: l'anomia messa in moto dal dinamismo dello sviluppo sociale, tecnologico ed economico non lambisce la *s*ocietà, poiché per Pareto essa non gioca le sue sorti su un qualche genere di rapporto con la morale e il diritto, con il buono e con il giusto. Ogni forma sociale storica è comunque destinata a perire e ad essere sostituita da una nuova forma, diversa per contenuti ma identica alla precedente quanto a metodi e sostanza: la *politica e il potere* sotto il primo aspetto, la *complessità della natura umana* sospesa senza soluzione di continuità tra emozioni e razionalità.

4. Osservazioni conclusive: la fine della Società e le sue ambiguità

Riconoscendo in Vilfredo Pareto uno dei precursori delle teorie sulla fine della società e la centralità dei soggetti personali, possiamo indicare tre elementi principali della sua analisi utili a mettere in luce limiti e contraddizioni di questo orientamento nelle scienze sociali contemporanee. In primo luogo, per Pareto il primato analitico e fattuale degli individui sul quel ente giudicato metafisico che è la Società, comporta il riconoscimento dello stretto intreccio tra sentimenti e razionalità nell'agire dell'attore sociale. Questo vuol dire che tanto la vita individuale che la risultante vita collettiva è dominata da motivazione e pulsioni tutt'altro che nobili: l'individuo non è la fonte del riscatto morale e sociale ma va guardato realisticamente, scritto con la "i" minuscola ed assunto nell'analisi per ciò che è. Le teorie contemporanee sulla fine della società, al contrario, tendono ad esaltare una visione prevalentemente idealizzata del soggetto personale e di quella cultura intimista della quale è intrinsecamente portatore, opponendone le virtù emancipative ai vizi di una collettività preda del potere e dell'impersonalità: un errore particolarmente marcato nel caso della versione *liberal* della fine del sociale, per la quale il soggetto personale si afferma al di fuori della storia e della società ed è sempre vettore di un'illuministica affermazione dei diritti e della dignità. In secondo luogo, Pareto nel rifiutare l'idea di Società la sostituisce con quella di sistema sociale, una categoria necessaria a dar conto della non-casualità dei processi sociali e dell'insorgere di effetti non previsti né desiderati dell'azione individuale.

Mentre questo espediente teorico mostra da un lato la necessità di ricorrere ad un qualche genere di categoria analitica extra-soggettiva per dar conto del sociale (aprendo al superamento dell'individualismo metodologico puro) dall'altra evidenzia come le prospettive contemporanee sulla fine del sociale rimangano sterili lì dove si concentrano quasi esclusivamente sui soggetti singoli: l'alternativa nella quale si dibattono è tra una micro-sociologia miope e il recupero di una qualche prospettiva sistemica che però finisce per invalidare i presupposti di partenza dell'analisi stessa. Infine, Vilfredo Pareto fonda la possibilità dell'equilibrio del sistema sociale sul ruolo svolto dalla politica, dal potere e dalle classi dirigenti (élites). Uno degli elementi più deboli della maggior parte delle teorie contemporanee sulla fine del sociale è la sostanziale depoliticizzazione alle quali, al contrario, conducono; un difetto particolarmente marcato nel caso dei *liberal* e dei

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002
Directory of Open Access Journals »

radical: entrambi si affidano ad un'esaltazione di estemporanei movimenti sociali, finendo per lasciare alla sola versione neo-liberista il compito di sviluppare una teoria e pratica politica delle istituzioni. Ne deriva una sterilizzazione di quella critica sociale della quale pure queste prospettive sono portatrici.

In conclusione si può dunque affermare che le teorie e le analisi di Vilfredo Pareto – oggi, tra i "classici", uno dei più trascurati – continuano ad offrire spunti di grande interesse per capire il mondo contemporaneo e quell'intreccio tra teoria e pratiche sociali che, mettendo al centro senza il necessario equilibrio teorico il soggetto personale, non consentono più di decodificare il rinato bisogno di sociale che caratterizza la nostra epoca post-crisi. Una sfida teorica e pratica troppo importante per essere lasciata esclusivamente ai neo-comunitaristi di turno.

Riferimenti bibliografici

Busino, G. 1981. "Società". Estratto in *Enciclopedia Einaudi*. Torino: Einaudi.
Comisso, G. 2017. *La genealogia della governance. Dal liberalismo all'economia sociale di mercato. L'ordoliberalismo tedesco*. Trieste: Asterios.
Dahrendorf, R. 2010. *Homo sociologicus. Uno studio sulla storia, il significato e la critica del concetto di ruolo*. Roma: Armando [ed. orig. 1965].
Felice, F. 2008. *L'economia sociale di mercato*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
Fiorot, D. 1985. "Alcune considerazioni sul concetto paretiano di utilità sociale dal punto di vista logico-empirico". In *Vilfredo Pareto a Sessant'anni dalla morte. Atti del Congresso Internazionale dell'Istituto Luigi Sturzo di Roma*. Roma: Istituto Luigi Sturzo.
Foucault, M. 2005. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.
Freund, J. 1974. *Pareto*. Roma-Bari: Laterza [ed. orig. 1974].
Maniscalco, M.L. 1994. *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*. Milano: Franco Angeli.
Maniscalco, M.L. 2014. *Europa, nazionalismi, guerra*. Roma: Armando.
Negri, A. 2003. *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero.* Soveria Mannelli: Rubbettino.
Nusbaum, M. 2013. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*. Bologna: Il mulino [raccolta di saggi].
Pareto, V. 1916. *Trattato di sociologia generale*. Firenze: Barbera.
Pareto, V. 1951. *I sistemi socialisti*. Torino: Utet [ed. orig. 1902].
Pareto, V. 1953. *Corso di Economia Politica*. Torino: Einaudi [ed. orig. 1898].
Pareto, V. 1980. *Scritti sociologici minori*. Torino: Utet.
Röpke, W. 2004. *Democrazia ed economia. L'umanesimo liberale nella civitas humana*. Firenze: Sansoni.
Touraine, A. 1988. *Il ritorno dell'attore*. Milano: Franco Angeli [ed. orig. 1983].
Touraine, A. 2008. *La globalizzazione e la fine del sociale*. Milano: Il Saggiatore [ed. orig. 2007].
Touraine, A. 2013. *La fin des sociétés*. Paris: Seuil.
Urbinati, N. 2011. *Liberi e uguali*. Roma-Bari: Laterza.
Virno, P. 2014. *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*. Roma: DeriveApprodi.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Introduzione

Vilfredo Pareto è una figura chiave nelle scienze sociali i cui contributi hanno interessato diverse discipline dall'economia alla sociologia, alla scienza politica (Femia, Marshall, 2012). Attento e critico osservatore dei suoi tempi che leggeva alla luce di informazioni e dati provenienti da una pluralità eclettica di fonti – dai classici dell'antichità agli studi coevi, dai padri della Chiesa alle cronache dei giornali – si distinse per una originalità di analisi che rasenta la stravaganza. Pur debitore di una molteplicità di autori e teorie, nondimeno Pareto espresse una sua specificità componendo un mosaico articolato e coerente in cui i reciproci rimandi offrono ogni volta nuove visuali, si strutturano in griglie concettuali, in micro modelli e teorie di medio raggio ancora tutti da esplorare e sviluppare. Conscio della sua singolarità e del suo talento, si compiaceva della solitudine e coltivava la marginalità considerandole fondamentali per la libertà di pensiero e di espressione.

Come sociologo si propose l'elaborazione di un'"altra sociologia" (Valade, 1990), concentrando la sua attenzione sia sulla parte costante dei fenomeni sociali, cioè sulla struttura interna delle condotte (le motivazioni irriflesse della vita sociale) sia su quella più mutevole, cioè sulle relative giustificazioni, sui principi costitutivi di una logica del "non logico", dando rilevanza allo svelamento dei meccanismi compositi che producono gli universi simbolici della società.

Secondo Pareto, all'osservazione immediata i fenomeni sociali si presentano in forme mutevoli, manifestate attraverso le rappresentazioni collettive, i costumi, le ideologie che sono la risultante di una trama di relazioni e di azioni. Queste ultime si suddividono in "azioni logiche" che sono *«almeno per la parte principale, il risultato di un ragionamento»* e in "azioni non logiche" che *«hanno origine principalmente da un determinato stato psichico»* (Pareto, 1916 § 161) che, per amore di brevità, egli stesso chiama in maniera intercambiabile "residui" o sentimenti.

Definisce "logiche" le azioni che presentano un nesso coerente tra mezzi e fini sia dal punto di vista soggettivo dell'attore sia da un punto di vista oggettivo di un osservatore con una maggiore (scientifica) conoscenza. Le azioni "non logiche" sono semplicemente tutte quelle che non soddisfano le suddette condizioni; il che, secondo Pareto, non vuol dire che siano irrazionali (Pareto, 1916 § 150), ma che rispondono piuttosto ad altre logiche basate su principi espressivi, giustificativi, persuasivi e non dimostrativi come quelli della scienza. D'altronde, secondo Pareto, il pensiero razionale rappresenta un settore molto limitato nella vasta produzione delle idee; un'organizzazione sociale esclusivamente basata su esso è un'utopia in quanto *«una società determinata esclusivamente dalla "ragione" non esiste e non può esistere»* (Pareto, 1916 § 2143).

Da una prospettiva di indagine così delineata oggetto di studio del sociologo sono sia la parte costante (residui) sia la parte variabile (derivazioni) dei fenomeni sociali. Sebbene la primazia euristica dei residui venga data per scontata, tuttavia lo studio della parte variabile (derivazioni) ha una sua significativa e autonoma valenza; gli uomini per vivere in società, interagire e comunicare hanno bisogno di dare un senso alle pulsioni emozionali, ai sentimenti, alle intenzioni e di esprimerli verbalmente in modo che appaiono ragionevoli e diventino a loro volta forze sociali convincendo e coinvolgendo gli altri. Lo studio paretiano delle derivazioni ha inoltre il pregio di offrire un crudo affresco dell'Europa dell'epoca e in particolare del nostro Paese, lottizzato dalle collusioni corporative, dal familismo e dal clientelismo, ferito dall'assenza di una cultura della legalità, fiaccato dal tralignamento dei meccanismi di mercato e dalla debolezza estrema del civismo e della cultura politica.

Le riflessioni che seguono mirano ad esaminare la critica paretiana della moderna utopia circa la possibilità di una vita sociale completamente razionalizzata e il suo impegno nel dimostrare che il processo di secolarizzazione e di desacralizzazione della vita collettiva si fosse di fatto realizzato attraverso ideologie, credenze e miti radicati nelle stesse forze del profondo che hanno nutrito le religioni tradizionali e i culti dell'antichità, giungendo a mettere in dubbio non solo la superiorità razionale delle credenze della Modernità ma anche la loro stessa utilità sociale.

La Modernità secondo Pareto

La riflessione critica di Pareto sulle idee-forza della Modernità non ha costituito uno studio specifico, ma attraversa trasversalmente tutta la sua opera, affidandosi a trattazioni solo apparentemente incidentali. Da una parte si basa teoricamente sul rifiuto del dominio della ragione e sulla dicotomia tra "azioni logiche" e "azioni non logiche", dall'altra si esprime descrittivamente attraverso l'analisi degli eventi e soprattutto del panorama ideologico del tempo, considerato come espressione storicamente determinata di un più generale e permanente bisogno di razionalizzare, di credere senza dimostrazioni scientifiche e di abbandonarsi ai miti.

Dal punto vista delle scienze sociali la Modernità si è caratterizzata per la creazione, realizzata dalla filosofia illuminista, di centri unitari dell'esperienza – la Ragione, il Progresso, lo Stato, la Società, il Soggetto – il cui scopo primario era di stabilizzare il mondo sociale, di mantenerlo unito, di provvedere una mappa razionale della realtà, incardinata in precise coordinate di tempo e di spazio e in un rapporto ben definito con la tradizione e l'innovazione. Questo progetto non riguardava soltanto la sfera collettiva, ma anche quella individuale e le forme dell'esperienza del sé.

Pareto è riuscito a cogliere a pieno la forza totalizzante insita nel progetto della Modernità che ha segnato una netta frattura con il passato, lacerando la continuità tra realtà e pensiero, nella quale fino ad allora aveva trovato dimora la teoria sociale. L'uscita dal passato mitico, che caratterizza la nascita della Modernità, è un'uscita irreversibile, che ha in sé qualcosa di tormentante che lascia solo l'uomo in compagnia dei suoi interrogativi e delle sue fragilità. Pur consapevole che, a livello di azione sociale, l'ideologia della modernità, ottimista e incentrata sull'idea di progresso, aveva offerto la spinta necessaria per lasciare senza rimpianti la tradizione e per supportare grandi trasformazioni, Pareto tuttavia ne coglie le contraddizioni e gli aspetti oscuri. Sottolinea il perdurare della superstizione e del disordine, la fuga dai processi di formalizzazione e di

razionalizzazione della vita collettiva verso un agire improntato a nuove forme di irrazionalità e a nascenti mitologie.

Notava che con l'avanzare della Modernità aumentavano le insoddisfazioni e le frustrazioni individuali e sociali e non si irrobustiva il nesso tra ragione e regole sociali. I grandi ideali dell'Ottocento erano stati disattesi, trasformati o capovolti: la democrazia aveva dato luogo al parlamentarismo e alla demagogia; il principio nazionale si era trasformato in un fanatismo nazionalistico fomentatore di conflitti; la libera concorrenza era stata sostituita dai monopoli e dall'intervento dello Stato. Le idee guida dell'emancipazione erano diventate mode ideologiche: l'esito della Modernità di fatto aveva condotto al fallimento del progetto di "liberazione" della società e degli uomini che al contrario si erano ritrovati schiavi di quella libertà che era stata annunciata come la loro.

Di fronte all'impossibilità delle istituzioni di rispondere all'esigenza di separare il pubblico dal privato, le scelte razionali dai sentimenti, non solo era dubbioso sul trionfo della ragione, ma ne ammetteva francamente la debolezza. Era convinto, per esempio, che persino per le riforme istituzionali occorresse tener conto dei sentimenti e delle relative ragioni, cominciando con il "riformare" il carattere degli uomini: eventuali cambiamenti strutturali imposti dall'alto con diverse formule di "ingegneria politica" sarebbero approdati nel nulla. A suo avviso però, il carattere degli uomini può essere trasformato solo attraverso quelle che definiva in senso ampio "passioni religiose", cioè tramite fattori non razionali, coadiuvati dall'opera potente di messa in discorso delle derivazioni in grado di esaltare e fortificare i sentimenti.

Pareto era convinto che persino molti studiosi di scienze sociali non fossero immuni dallo "spirito del tempo" e introducessero nelle loro teorie elementi di distorsione derivanti da valori e aspettative. Così rimproverava al darwinismo sociale il fatto di ipotizzare funzioni arbitrarie per giustificare l'esistenza di determinate strutture sociali e al materialismo storico di mutare l'interdipendenza tra fattori economici e altri fattori in una relazione di causa ed effetto e di generalizzare la lotta di classe come chiave interpretativa di ogni aspetto del mutamento sociale. Agli autori "pacifisti" rivolgeva l'appunto di sostenere una tesi non scientificamente fondata secondo la quale, attraverso un processo di razionalizzazione crescente della vita collettiva e con il conseguente cambiamento delle disposizioni dei cittadini, il conflitto interno e la guerra tra gli Stati sarebbero stati sostituiti con strumenti di negoziazione pacifici. In particolar modo Pareto criticava Comte e il suo progetto di porre i fondamenti di una nuova morale positiva e di migliorare la società sulla base di una sociologia a suo dire "scientifica" che lo aveva indotto a studiare la società non per quello che è, ma per quello che dovrebbe essere.

Ricostruendo l'analisi di Pareto sulla Modernità coma ideologia, si rintraccia un nucleo principale che si dirama in tante costellazioni; se volessimo usare la logica delle reti potremmo parlare di nodi-sorgente e di tanti altri nodi primari e secondari che formano una costellazione; sotto, a cascata, le forme della prassi sociale e della vita che ne derivano. Ci sono alcuni paragrafi del Trattato particolarmente indicativi di questa rappresentazione espressa attraverso l'immagine di un nuovo Pantheon; scrive ironicamente: *«la religione del Progresso è politeista»* e si fonda sulla Scienza che a sua volta *«si circonda di divinità minori come sarebbero: la Democrazia, l'Umanitarismo, il Pacifismo, la Verità, la Giustizia e tutti gli enti che possono meritare l'epiteto di progressisti e che, come gli angeli della luce, si oppongono agli angeli delle tenebre, contrastano agli enti detti retrivi e, dalle insidie di questi demoni, difendono e salvano la misera umanità»* (Pareto, 1916, §§1890, 1891).

Pareto ricerca la spiegazione delle origini delle strutture ideologiche nel permanere di alcune condizioni e relazioni sociali che fanno nascere sentimenti e convinzioni a loro volta esteriorizzati e razionalizzati attraverso proiezioni concettuali che prendono forma di personificazioni o di astrazioni a seconda del tipo di cultura (Pareto, 1916 § 1932). Nel caso delle "divinità" del moderno Pantheon individua un aggregato di sentimenti formatisi a seguito di congiunture sociali ed economiche favorevoli: *«dal mezzo del secolo XIX in poi, i popoli dell'Europa occidentale hanno veduto le loro condizioni di vita progressivamente migliorare, e tale miglioramento è stato in notevole modo maggiore sul finire del secolo XIX e sul principiare del secolo XX. Ciò ha generato un aggregato di sentimenti e di concetti gradevoli, i quali poi si sono cristallizzati intorno a noccioli che hanno avuto i nomi di Progresso e di Democrazia. Questi enti potenti e benefici sono dai nostri contemporanei considerati con sentimenti simili a quelli che provavano gli avi per la potenza di Roma »* (Pareto, 1916, § 1077).

Delle trasformazioni sociali occorse inizialmente erano stati percepiti solo gli aspetti migliorativi, facilitando la formazione di crescenti aspettative positive circa un futuro infinitamente perfettibile e trasformando il mutamento in un concetto-valore, cioè in un'idea guida. Di qui l'emergere di un'acritica passione per l'innovazione e per il cambiamento fine a se stesso che sfociava nel disprezzo verso il passato e nell'avversione per tutto ciò che era consolidato e tramandato nelle istituzioni e nella memoria collettiva. Afferma con la consueta ironia: *«nel passato stavano miseria, ignoranza, pregiudizi; nel futuro prosperità, sapere, opere razionali; una nuova religione affascinava le menti umane, e la santa Scienza respingeva nei baratri infernali le azioni non-logiche, lasciando solo sede nell'Olimpo alla logica ed alla santissima Ragione»* (Pareto, 1916 § 2016).

Per Pareto però una società non si tiene che attraverso i sentimenti che mobilita e per mezzo della morale che elabora, delle illusioni e dei miti che distribuisce. Lo svelamento dei meccanismi sottesi ai nuovi miti e alle nuove "religioni" e dei processi che si attivavano sotto la pressione dei sentimenti ad essi legati costituì per lui una sfida teorica e un impegno intellettuale a cui non si sottrasse mai.

La teoria delle derivazioni

La critica paretiana della Modernità e dei suoi miti va collocata all'interno dell'ampia trattazione sulle derivazioni e della grande tematica del "non-logico" che riguardano non solo il sistema delle azioni sociali, ma l'insieme del complesso simbolico-cognitivo e l'organizzazione delle collettività.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Pareto racchiude nel termine derivazione le modalità di manifestazione delle versioni soggettive che i singoli danno degli eventi, i sistemi di credenze, le ideologie, le cosmogonie, in sintesi tutta la produzione ideazionale e ideologica. Derivazione quindi è ogni mascheramento pseudo-logico, ogni razionalizzazione a posteriori degli impulsi primari che inducono ad agire come pure ogni elaborazione ideologica finalisticamente orientata.

La ragion d'essere delle derivazioni risiede nel fatto che la vita sociale necessita di una continua produzione di senso, dal momento che il "non logico" delle istanze più intime e più profonde deve essere razionalizzato per divenire linguaggio comune ed energia sociale. L'uomo per Pareto, come già per Machiavelli, vive di realtà come di immaginazione; ma un'ideologia, una visione del mondo, una fede, un'idea possono circolare, confrontarsi e far veicolare i loro messaggi solo se sistematizzate e razionalizzate, solo se dotate, nei termini dell'autore, di quella vernice logica in sintonia con la cultura del tempo che solo le derivazioni sono in grado di assicurare con la loro duttilità ad assumere diverse modalità comunicative. Le derivazioni infatti possono essere argomentative, espressive, persuasive, dissimulative; possono cioè tendere a spiegare, a interpretare, a manifestare uno stato emotivo, a mettere in atto un'azione di persuasione e, infine, a mascherare il fine perseguito. I diversi registri retorici con cui si manifesta la loro azione possono escludersi reciprocamente, ma possono anche agire contemporaneamente o in sinergia.

Pur non rispondendo agli standard del pensiero scientifico, nondimeno le derivazioni seguono procedimenti logici e mettono in atto processi e meccanismi che il sociologo può indagare. Più che razionalmente rigorose, le derivazioni sono per lo più plausibili: esse rappresentano un linguaggio, fortemente connotato in maniera emozionale, che permette e facilita la comunicazione intersoggettiva. Il loro legame con i sentimenti è profondo e articolato in più direzioni; quanto più forti sono i sentimenti alla base dell'azione, in special modo collettiva, tanto più imponente diventa la produzione ideologica di supporto. Non solo; Pareto sostiene che l'accettazione e l'efficacia di una teoria non dipendono dal fatto che essa sia rispondente a criteri di verifica scientifica, ma piuttosto dal suo essere più o meno in sintonia con i sentimenti/residui prevalenti nella collettività in un dato momento storico. In tutta la sua produzione scientifica si dilunga sulle verificazioni del legame tra sentimenti e adesione ideologica con riguardo anche alla dinamica del mutamento sociale, come quando, per esempio, illustra il transito dalle convinzioni pacifiste al nazionalismo bellicista avvenuto in Europa a ridosso della Grande Guerra (Maniscalco, 2013).

Pareto analizza la logica dei sentimenti nel loro seguire attraverso le derivazioni principi espressivi, giustificativi e persuasivi e non dimostrativi come quelli della scienza e ne rintraccia, come si è detto, l'efficacia in meccanismi retorici che fanno leva sulle emozioni (Pareto, 1916 §1397). Questi meccanismi si giovano di contesti in cui domina l'indeterminatezza concettuale e terminologica, purché le parole siano in grado di evocare sentimenti piacevoli. Pareto richiama la *«semplice musica di vocaboli»* (Pareto, 1916 § 1686), rifacendosi più o meno consciamente alla capacità della musica di "parlare" il linguaggio delle emozioni.

A Pareto appariva chiaro il legame tra le derivazioni e i processi di finalizzazione collettiva; le derivazioni sostengono e rinforzano l'agire, offrendo fondamento ai giudizi di valore relativi agli scopi dell'agire; esse sono il prodotto dell'esperienza concreta grazie alla mediazione di tecniche argomentative e forniscono i percorsi che rendono agevoli l'integrità e il ristabilimento di un insieme sociale. Nello stesso tempo producono argomentazioni in grado di chiarificare le motivazioni degli attori. Legittimando sia i fini sia i mezzi, integrando e sistematizzando le lacune dei nostri saperi e delle conoscenze, le derivazioni assicurano un'apparente forma di verità ai valori, alle credenze e alle convinzioni degli attori sociali; esse rappresentano i saperi dichiarativi e procedurali che ne anticipano e ne prescrivono le azioni.

Pur individuandone puntigliosamente la fallacia logica, Pareto tiene in gran conto le derivazioni, visto che gli era ben chiaro come il pensiero scientifico non sia in grado di individuare e di determinare gli scopi dell'azione. Gli uomini però non possono agire senza porsi dei fini che vengono spesso formulati con procedimenti diversi da quelli scientifici; l'agire per esempio può essere posto al servizio di fini non empirici, ma puramente simbolici. Pareto differenzia i "fini reali" che appartengono alla sfera dell'osservazione e dell'esperienza da quelli "ideali"; questi ultimi rispondono a logiche "altre", cioè a quelle dei residui e delle derivazioni che sono forze socializzanti e facilitano l'adesione dei singoli ai processi di finalizzazione collettiva, assicurando in tal modo la realizzazione del bene comune.

Così agendo, le diverse ideologie, credenze, cosmogonie agevolano l'aggregazione in gruppi svolgendo una funzione di saldatura, apparentemente logica, tra interesse individuale e istinto sociale. Da un lato facilitano la proiezione degli impulsi, delle esigenze e dei bisogni individuali sulla collettività e li trasformano in ideali, processo questo ritenuto di fondamentale importanza per comprendere molte dinamiche sociali dal momento che *«il maggior numero degli uomini desiderano conciliare il proprio vantaggio con i residui della socialità, conseguire il proprio bene e parere fare l'altrui, coprire l'egoismo con il manto della religione, dell'etica e del patriottismo, dell'umanitarismo, della fedeltà al partito, ecc., tendere a soddisfazioni materiali ed avere sembiante di ricercarne solo di ideali»* (Pareto, 1916 § 1884). Dall'altro però attraverso la produzione ideologica i residui della socialità possono venire esaltati e facilitare la recezione dell'utilità collettiva in un procedere in cui è possibile l'intuizione della società nel suo insieme e il conseguente trascendimento dei fini particolaristici unitamente alla consapevolezza dei possibili benefici indiretti che ciascuno può ricevere quale membro di una collettività.

Un esempio è rintracciabile nelle dinamiche generate dalla differenza teorizzata da Pareto tra l'"utilità *per* la collettività" e l'"utilità *della* collettività". Semplificando e sintetizzando posizioni piuttosto complesse è possibile sostenere che nel caso dell'"utilità *della* collettività" la società è considerata come un'unità i cui fini prevalgono su quelli individuali, mentre nel caso dell'"utilità *per* la collettività" le utilità dei cittadini, presi singolarmente, prevalgono. I due relativi "massimi" però raramente coincidono; Pareto richiama l'espansione demografica e il diverso modo di concepire l'*optimum* della popolazione a seconda che si ponga l'attenzione alla potenza politica e militare o al benessere dei cittadini (Pareto, 1916 § 2134) e, sostiene, solo le derivazioni permettono il passaggio dall'una all'altra forma di utilità collettiva.

I miti della Modernità: Progresso, Scienza e Umanitarismo

Studiando il panorama ideologico del tempo con l'ausilio della sua teoria sociologica sulle derivazioni Pareto giunse ad affermare che il processo di razionalizzazione sociale e di secolarizzazione della cultura era solo apparente. La profanazione di un sistema di valori e di credenze era stato rimpiazzato dalla sacralizzazione di un altro: *«chi cessa di adorare le reliquie dei santi, passa ad adorare la solidarietà; chi rifugge dalla teologia della chiesa romana, si volge alla teologia modernista, che dice più "scientifica"»* (Pareto, 1916 §§1086). Secondo Pareto, la Ragione, il Progresso, la Scienza, la Democrazia, la Solidarietà e l'Umanitarismo sono stati concettualizzati e percepiti come nuove divinità e come potenti entità che *«procacciano il bene dell'uman genere»* (Pareto, 1916 §1511).

Le nuove "religioni" sono prive di divinità in senso tradizionale perché sono religioni metafisiche. Per il fatto di scaturire da entità astratte che si presumono generate dalla Ragione, quale patrimonio umano comune, tendono ad apparire meno estranee all'individuo e la loro autorità meno costrittiva; hanno perciò molta presa sull'uomo contemporaneo desideroso di emanciparsi da ogni autorità tradizionale. Nei termini paretiani, sono quindi efficaci, in quanto in sintonia con sentimenti potenti e diffusi nella popolazione.

Pareto notava però che, per quanto percepite come meno costrittive, le divinità metafisiche della cultura moderna, come ogni tipo di divinità, erano di fatto intolleranti nei confronti di ogni deviazione o scostamento dai propri dettati. Le pressioni sociali alla conformità erano potenti nelle società moderne come nelle antiche; anzi, a suo avviso, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento le tendenze all'omogeneizzazione culturale stavano attraversando una fase ascendente. Lo stesso processo di razionalizzazione scientifica si era mutato in un moto dell'anima, sostituendo ai pregiudizi, ai miti, alle teologie di un tempo nuovi pregiudizi, nuovi miti, nuove teologie. Un paragrafo del *Trattato* ben illustra il suo pensiero in proposito: *«il libero pensatore moderno impone, in nome della dea Scienza, una morale poco diversa di quella che il dio degli Israeliti diede al suo popolo, o di quella che dal suo dio ebbe il popolo cristiano, o di quella che, dagli dei, o dai legislatori divini o leggendari, ebbero parecchi popoli dell'antichità. E neppure le derivazioni colle quali si giustifica il carattere imperativo ed assoluto di tutte queste morali variano molto». Anche in fenomeni assai meno importanti riscontrava simili uniformità. Ricordava, per esempio, che gli ammalati che nell'antichità, per risanare, visitavano i templi di Esculapio, erano stati sostituiti «nel Medioevo, dai fedeli che chiedevano la salute ai santi e ne visitavano i luoghi sacri e le reliquie, ed ora hanno i loro discendenti nei fedeli che si recano a Lourdes o tra i seguaci della Christian Science»* (Pareto, 1916 §1695).

Pareto lamentava che la stessa scienza in luogo di aumentare il pensiero critico e atteggiamenti cauti e riflessivi si era trasformata in scientismo cioè in ideologia talvolta settaria (Maniscalco, 2003). Nel suo lessico, *«la sacrosanta Scienza, la quale niente ha a che fare colla scienza logico-sperimentale»* (Pareto, 1916 §1217), è da distinguersi dallo studio scientifico della realtà. Quest'ultimo sviluppa ipotesi e analizza relazioni, mantenendosi sul piano probabilistico e dell'incertezza, mentre la prima è costituita da un'entità metafisica che di scienza ha solamente il nome, rappresentando una sorta di nuova divinità che, in quanto tale, impone un canone vincolante nell'interpretazione della realtà e dell'esperienza. Pareto ne scrive il nome in corsivo e con l'iniziale maiuscola (come per le altre manifestazioni dell'ideologia della Modernità) e accompagna il termine con aggettivi che ironicamente sottolineano il processo di sacralizzazione e di personalizzazione a cui l'idea stessa di scienza è stata sottoposta: le conoscenze scientifiche non vengono comunicate per mezzo di dimostrazioni e di prove, ma enunciate attraverso il principio di autorità. La scienza si è così risolta in un insieme di nozioni che, in luogo di moltiplicare i dubbi e le curiosità, generano potere, impongono certezze, offrono rassicurazioni, a testimonianza di come il primario bisogno i sicurezza e di controllo della realtà pieghi alle sue esigenze l'atteggiamento scientifico, invertendone la caratteristica di frontiera sull'ignoto in quella di fonte di verità assoluta.

Ciò spiega la diffusa domanda sociale e l'elevato prestigio di alcune discipline; è il caso della medicina che sembra offrire protezione dagli eterni timori della malattia e della morte. Pareto coglie con la consueta dissacrante acutezza nell'enfasi moderna sull'arte medica l'impronta di una cultura che, tesa a strutturare il mondo attraverso il dominio, non tollera l'idea della fragilità e precarietà umana. Dietro la moderna adorazione per la medicina e dietro l'atteggiamento attivo-secolare nei confronti della malattia si nasconde a suo parere un più che tradizionale rapporto di dominio tra fedeli e "chiesa". I primi cercano la salvezza, la seconda è pronta ad elargirla non solo a chi la richiede espressamente, ma anche a chi tende a sottrarsi. La moderna medicina, come ogni chiesa, possiede una spinta universalizzante e una vocazione ecumenica: *«il prete, conoscendo l'assoluto, lo voleva imporre; molti fra i dottori nostri, non ostante le continue smentite dell'esperienza, si figurano che la loro scienza sia giunta ad una certezza da cui è ben lungi e vogliono imporre alle popolazioni renitenti il presuntuoso loro volere di oggi, che non è quello di ieri, che non sarà quello di domani»* (Pareto, 1916 § 1697). La scienza tende ad assorbire le funzioni della politica e della religione proponendosi alla guida della vita degli individui e della società.

Mentre alcuni affermano che *«tutto ciò che non è scienza non può essere utile»* (Pareto, 1916 §354), Pareto, sostenitore dell'utilità possibile delle teorie non logico-sperimentali, intende dimostrare che tale asserzione non ha alcun fondamento scientifico. Non solo sostiene che *«molte azioni assai importanti sono azioni non-logiche»* (Pareto, 1916 §355), ma ritiene che le scoperte scientifiche di per sé non sono sempre socialmente utili. La logica profonda dell'essenza della vita – che non potrebbe mai essere surrogata dalla riflessione scientifica – ha reso la tendenza al panscientismo una forma di sacralizzazione della scienza stessa. La conoscenza scientifica può sostituirsi all'etica, al culto, all'azione, all'impulso, solo alienandosi da se stessa, tramutandosi a sua volta in morale, religione, ideologia, mito. Ma mentre i precetti delle religioni tradizionali avevano un'intensa sacralità, questa si depotenzia con le morali laiche. L'esempio più indicativo è, secondo Pareto, il significato della reazione alle buone o alle cattive azioni. *«Nella forma religiosa, si sa il perché gastigo e premio seguono necessariamente l'opera, ossia ciò accade pel volere di una divinità»* (Pareto, 1916 §§1938), mentre la morale laica, come complesso di norme

dotate di capacità applicative, è sicuramente più debole, più soggetta ad interpretazioni e a compromessi.

Per questo, mentre rispetta le antiche religioni, Pareto ironizza di frequente su quelle "umanitarie", del Progresso, della Scienza soprattutto perché esse vengono presentate per quello che in realtà non sono. Razionalizzando, procedendo per mezzo di sofisticate elucubrazioni, le religioni metafisiche non presentano, a suo parere, alcuna utilità sociale, ma al contrario operano una lenta erosione dell'energia propulsiva dei sentimenti che sono alla base del legame sociale. Infatti, se è vero che *«senza morali né religioni nessuna società può sussistere e che l'affievolirsi di queste forze coincide, di solito, colla decadenza della società»* (Pareto, 1916 § 1932) è altrettanto vero che le espressioni della morale e della religiosità non sono tutte uguali.

Tra le religioni "laiche" che Pareto osservava diffondersi, una in particolare attirava il suo irritato interesse: l'Umanitarismo. In esso vedeva l'espressione ideologica più significativa della decadenza della borghesia, della sua incapacità di difendere il tipo di società che pure aveva così tanto contribuito a edificare. L'Umanitarismo, secondo Pareto, trovava la propria forza propulsiva in alcune espressioni particolari dei residui della IV classe ("residui in relazione alla socialità") e in specie in alcune sottocategorie di essi ("pietà di sé riflessa sugli altri e ripugnanza ragionata per le sofferenze") o più genericamente in un nucleo di *«sentimenti di benevolenza e di amore per gli altri uomini»* unitamente, ai sensi di repulsione e di paura per le sofferenze proprie e altrui (Pareto, 1916 §§ 1139, 1142, 1143) che testimoniano l'esasperazione del processo di identificazione con gli altri sui quali si proietta un'immagine di sé. Ciò porta a scusare, a giustificare i singoli per proiettarne le colpe su un'entità astratta: la Società. *«Gente che si sente infelice, che è inclinata ad accusare dei suoi mali l'ambiente in cui vive, la società, si sente tratta a ben volere tutti coloro che soffrono. Non è un ragionamento logico, bensì un seguito di sensazioni ... ecco all'incirca il ragionamento che corrisponde a tali sensazioni: "Io sono infelice, è colpa della società. Il tale è infelice, quindi deve essere pure colpa della società; siamo compagni di sventura, e pel compagno ho l'indulgenza che avrei per me stesso: egli mi muove a pietà"»* (Pareto, 1916 § 1138).

L'Umanitarismo, trasformato in valore assoluto, minava le basi dello stato di diritto, influenzando lo stesso apparato giudiziario. Pareto mostrava notevole interesse per le vicende processuali (civili e penali) del suo tempo, lamentando una sorta di degenerazione che passando dall'opinione pubblica giungeva ad influenzare i giudici e così alterava, fino a farla venir meno, la concezione stessa di responsabilità individuale. Nel Trattato, come nella corrispondenza privata, sottolinea in diversi passaggi la tendenza a deresponsabilizzare i colpevoli, minimizzando i danni e attribuendo la "colpa" alle condizioni sociali (per esempio, Pareto, 1916 §§70-71-1133; Pareto, 1965, vol III: 29-30).

Conclusioni

Come si è visto Pareto era ben consapevole che non è possibile eliminare la componente mitica e ideale dall'orizzonte collettivo, tant'è che nelle società con l'avanzare di processi di desacralizzazione emergono spinte contrarie in direzione della sacralizzazione di nuovi "oggetti" di amore collettivo. Elaborò così una sociologia attenta agli aspetti nascosti della realtà sociale e ai suoi fondamenti sotterranei che è riuscita a cogliere i mutamenti in atto nelle società europee e l'alterarsi dell'equilibrio sociale verso nuove configurazioni.

Secondo Pareto, le ideologie della Modernità che avevano distorto, esasperandoli, i grandi temi ottocenteschi erano indicatori importanti di mutamenti in atto. Esse si presentavano dal punto di vista dell'utilità sociale di poca rilevanza quando non producevano effetti contrari provocando lacerazioni nel tessuto sociale attraverso la razionalizzazione dell'immaginario collettivo e con la sostituzione dei valori della tradizione con potenze impersonali. Pareto prefigurava il muoversi delle società europee verso nuove forme ideologiche prodromiche dell'emergere di nuove élites (Maniscalco, 1994).

Un lessico di stampo ottocentesco e un'ironia talvolta sprezzante e spesso irritante hanno reso l'eredità di Pareto difficile da far fruttificare. Come sostiene Giovanni Busino, curatore dell'opera omnia, la sociologia contemporanea non ha sviluppato ricerche significative sulle credenze socialmente utili, sulla loro efficacia pratica, sulle conseguenze logiche dei ragionamenti non logici, sulla portata della ragione nella produzione di effetti storici (Busino, 1999, p. 379), mentre Pareto su queste tematiche ci consegna una teoria complessa che merita di essere approfondita e rivalutata. Infatti, sempre con le parole di Busino, Pareto ci aiuta *«a scoprire le logiche brute, quelle dei sentimenti, le logiche argomentative, quelle che governano le condotte umane, i modi di produzione dei saperi pratici, i meccanismi delle azioni umane. Ci fornisce gli strumenti per comprendere il perché la razionalità dell'azione e della decisione non va confusa con quella della spiegazione, dei saperi cognitivi, e la pratica colla teoria. Ed è così che egli dà altresì dignità di scienza alle discipline che studiano l'uomo e la società, alle scienze umane e sociali»* (Busino, 2010, p. 117).

Bibliografia

Busino G. (1999), "L'actualité des travaux de Vilfredo Pareto", in *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVII, n.116.
Busino G. (2010), "Pareto oggi", in *Revue Européenne de Sciences Sociales*, XLVIII, n. 146.
Femia J. V., Marshall A. J. (2012) (eds), *Vilfredo Pareto. Beyond Disciplinary Boundary*, Farnham (Surrey, UK), Ashgate.
Maniscalco M. L. (1994), *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, Milano, Franco Angeli.
Maniscalco M. L. (2003), "La démocratie, ses transformations et l'esprit de secte dans la pensée de Pareto", in Cherkaoui M. (dir.) *Histoire et théorie des sciences sociales. Mélanges en l'honneur de Giovanni Busino*, Genève-Paris, Droz.
Maniscalco M. L. (2013) *Europa, nazionalismi, guerra. Sociologie a confronto tra Otto e Novecento*, Roma, Armando Editore.
Pareto V. (1916), *Trattato di sociologia generale*, Firenze, Barbera.

Home | Rivista M@gm@ | Quaderni M@gm@ | Portale Analisi Qualitativa | Forum Analisi Qualitativa | Advertising | Accesso Riservato

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

HOME M@GM@ LANGUAGE REDAZIONE ARCHIVIO CREDITI

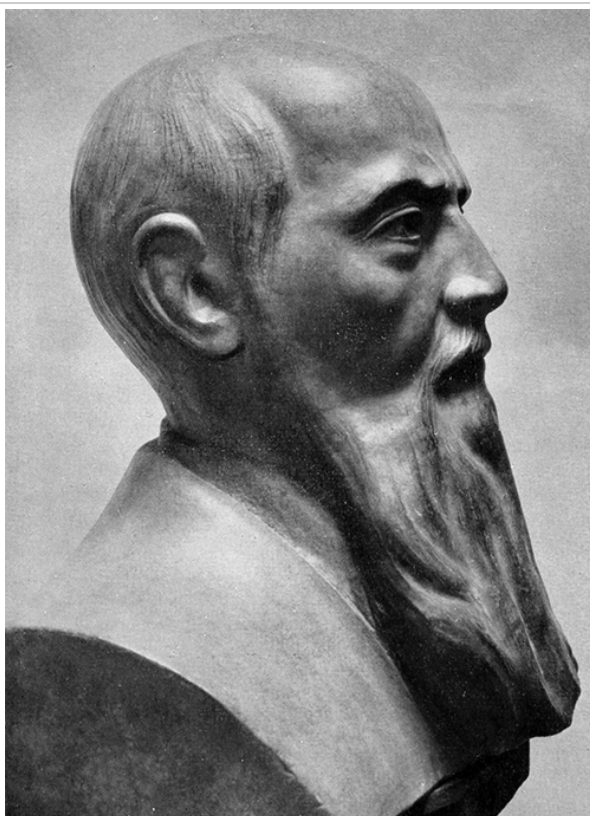
ENHANCED BY Google

Home M@GM@ » Vol.15 n.1 2017 » Raffaele Federici "Lettere di Vilfredo Pareto all'amico Roberto Michels: confini e confine nel Trattato di Sociologia Generale del 1916"

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

LETTERE DI VILFREDO PARETO ALL'AMICO ROBERTO MICHELS: CONFINI E CONFINE NEL TRATTATO DI SOCIOLOGIA GENERALE DEL 1916

Raffaele Federici

raffaele.federici@unipg.it
Ricercatore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'Università degli studi di Perugia.

Busto bronzeo di Pareto - Opera di Gianni Servettaz (1964)

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

Il bello, il buono, il giusto, il diritto,
sono entità che il sentimento afferra subito
e che l'esperienza ignora come entità oggettive,
conoscendole solo come espressioni di sentimenti.
Vilfredo Pareto[1]

L'interesse per le lettere di Vilfredo Pareto[2] a Robert Michels non risiede solo nella storia del pensiero sociologico. Infatti, tali lettere sollecitano l'attenzione per l'osservazione di una delle linee di faglia degli intellettuali di confine con il mondo di ieri, ovvero il periodo compreso fra il 1914 e il 1920, un tempo denso di inedite e globali incertezze: *«dal punto di vista sociologico, il ventesimo secolo incominciò nel 1914, esattamente come il secolo decimo nono incominciò effettivamente intorno al 1830, quando la classe media diede la sua impronta alla vita pubblica dell'Europa occidentale. […] La concezione predominante in fatto di filosofia, di scienza e di arte, fino al 1920 era fondata su modelli del secolo decimo nono. Contemporaneamente, le forze che crearono una cultura nuova erano già all'opera verso il 1900, nei campi delle scienze fisiche, della tecnologia applicata, della psicologia del profondo, della musica e della pittura moderna. […] Sigmund Freud elaborò la tecnica della libera associazione intorno al 1895 e pubblicò L'interpretazione dei sogni alla fine del 1899»* [3].

Insomma la corrispondenza fra Pareto e Michels avviene in un tempo in transizione, un tempo nuovo in cui si afferma una nuova visione del mondo, *«il 1900, come il 1400 e il 1600 e il 1000, ha tutta l'aria di un anno che conclude un saeculum»*[4] o, ancora, con le parole di Robert Musil: *«dalla mentalità liscia come un olio degli ultimi decenni del diciannovesimo secolo era insorta improvvisamente in tutta l'Europa una febbre vivificante. Si amava il superuomo e si amava il sottouomo, si adorava il sole e la salute, si adorava la fragilità di fanciulle ammalate di consunzione; si professava il culto dell'eroe e il culto socialista dell'umanità; si era credenti e scettici, naturisti e raffinati, robusti e morbosi si sognavano antichi viali di castelli, parchi autunnali, peschiere di vetro, gemme preziose, hascish, malattia, demoni, ma anche praterie, sconfinati orizzonti, fucine e laminatoio, lottatori ignudi, rivolte di operai schiavi, primi progenitori dell'uomo; distruzione della società. Tutto questo si svolse del resto nello strato e incostante degli intellettuali»* [5].

In questa ricerca di senso fra la fine di un'epoca e la nuova visione del mondo, c'è, nei due Autori, quello che potrebbe chiamarsi una *betweenness:* Pareto, quasi un franco-italiano, e Michels, un italiano-tedesco, anzi un più che italiano. Nella linea di faglia rappresentata dal primo conflitto mondiale, i due sociologi sono in una doppia relazione interiore appunto franco-italiana Pareto e italo-tedesca Michels e una relazione esteriore fra il mondo di ieri e il mondo successivo al cataclisma che fu la prima guerra mondiale, quando ben quattro imperi colossali erano stati smembrati (l'Impero Russo, l'Impero Tedesco, l'Impero Austro-ungarico e l'Impero ottomano), nello stesso tempo in cui Emile Durkheim guardava con inquietudine alla disgregazione delle vecchie comunità tradizionali, dove il senso della crisi del tempo investe non solo le persone e i comportamenti, ma il mondo logico stesso. Lo scambio epistolare avviene nella stessa terra: Pareto a Celigny, sul lago di Ginevra[6], e Michels a Basilea[7], lungo le rive del Reno.

Vi è, fra i due sociologi un profondo rispetto, che vedrà Robert Michels dedicare allo "scienziato e amico Vilfredo Pareto con venerazione" un'opera importante come "Problemi di sociologia applicata"[8] pubblicata solo tre anni dopo il Trattato di Sociologia Generale del Maestro. In questa antologia di saggi Robert Michels, probabilmente composti fra il 1914 e il 1917, negli anni del grande cataclisma, anzi concepiti prima *«dell'insediamento di questa terribile corte suprema di cassazione di tutte le nostre ideologie, che è la guerra»* [9], quindi contemporanea al Trattato, il Maestro viene citato tre volte, come Max Weber, ma, *de facto*, la presenza di Pareto è continua. In particolare, il richiamo al Maestro è iscritto a due piste di ricerca: da una parte la realtà della ricerca sociologica e del suo amplissimo spettro di analisi[10] e dall'altra la teoria della circolazione delle *elités*. È proprio in occasione della pubblicazione del volume "Problemi di sociologia applicata" che Pareto risponderà a Michels a proposito di metodo scientifico. La lettera è datata 09 gennaio 1919 ed è l'occasione per specificare la sua posizione metodologica: *«tali mia osservazioni non mirano menomamente a combattere la sua dottrina, mirano solo a chiarire la differenza fra la sua dottrina e un'altra. Sarebbe come se dicessi: questo libro è scritto in italiano, quest'altro in cinese. Con ciò non voglio dare alcun giudizio sui meriti della lingua italiana e della lingua cinese. Voglio solo, esclusivamente dire che sono lingue diverse, e basta»*[11].

Da questa breve premessa, che ho precedentemente affrontato in "Intorno al problema del progresso"[12], nella "Sociologia dello straniero"[13], in "Sociologia di Parigi"[14], ho cercato di attraversare gli anni del "limite", gli anni che hanno caratterizzato la corrispondenza fra i due Autori, legati da una profonda amicizia.

Ricordo che *«con l'anno limite 1914 finisce l'età che oggi si ama definire il mondo di ieri»*[15], un "Die Welt von gestern"[16] che si presenta come un mondo distrutto, annientato, stravolto da quella tragica esperienza che verrà successivamente chiamata la "Grande Guerra". *«È tuttora pressoché impossibile»*, ha scritto Hannah Arendt, *«descrivere quel che si è realmente prodotto in Europa il 4 agosto del 1914»*[17]. Un anno "limite" in cui la sproporzione fra *«l'effetto e la causa, fra l'incendio e l'incidente che lo ha provocato continua e continuerà per sempre a eludere la comprensione»*[18].

I grandi progressi della scienza e della tecnica avevano progressivamente cambiato la maniera di vivere e anche la visione dell'umanità intera. Una trasformazione che la sociologia cercava di leggere, negli anni a cavallo fra XIX e XX secolo, con strumenti non solo quantitativi ma, soprattutto, qualitativi nella ricerca di una antropologia "post-filosofica" della modernità[19], tentando di cogliere la formazione e la saturazione delle "nuove" classi sociali. Un progresso che

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

Pareto stesso non si azzardava di affrontare come tale[20]. Una lettura e una interpretazione che avviene nel tempo della *Sekurität* economica che, proprio sul finire del XIX secolo, raggiunse il suo culmine esasperandosi nelle nuove forme del capitalismo industriale e delle nuove "sensibilità" culturali. Un processo e un mutamento che vedeva venir meno la sicurezza nel criterio di giudizio, la possibilità di orientarsi nei rapporti con le cose e le persone e che, un secolo dopo, ha paradossalmente spostato la riflessione al tempo della *Unsicherheit* come problema e della *Risikogesellschaft* come forma. Come nella pittura l'espressionismo portò l'insicurezza nello spazio immaginario euclideo, nella musica l'atonalità e la dodecafonia spostò il pentagramma oltre le armonie della sicurezza compositiva tradizionale, così il mondo sociale trasfigurò le sue certezze nella ricerca di un altro ordine eliminando ogni possibile ritorno all'ordine passato.

Con altre parole si potrebbe osservare che lo stesso passaggio fra il secolo XIX, in cui dominava il dualismo «aut-aut», ovvero la tendenza alla suddivisione e alla specializzazione compreso nello sforzo di inquadrare il mondo entro criteri e indici univoci e costanti, e il secolo XX, caratterizzato dall'«e» ovvero dall'incertezza, dalla molteplicità e dalla coesistenza, è meno deciso e netto di quanto si possa pensare nonostante le tante macro definizioni proposte. Michels e Pareto infatti, oltre al problema metodologico, pongono una grande attenzione ai cambiamenti dettati dall'avvento di una società industriale in piena maturità, della divisione del lavoro, con tutti i problemi sociali da essa derivanti e del genere di razionalità che può prevalere in tale società, insomma tutti i problemi ed i rischi che derivano dal "progresso". È un paesaggio in qualche modo in cerca di organizzazione, certamente creativo, costruzione e distruzione dell'individuo contemporaneo, in cui, come scrive Pareto, *«un pastore tedesco dice che Gesù Cristo avrebbe preso parte alla guerra»*[21].

È a partire da qui che una lettura attenta delle diciotto lettere rimanda a una linguaggio nuovo. È quello della sociologia, di una scena mutata della scienza in cui la sicurezza di chi scrive trasforma la conoscenza di chi legge in insicurezza poiché lo pone di fronte a interrogativi nuovi, in fondo mai posti. Si pensi ancora al tema dei residui e delle derivazioni: *«nel Trattato compare e campeggia la terza dicotomia fondamentale del pensiero paretiano, quello fra residui e derivazioni. Anzi il Trattato può essere considerato come un luogo, non sempre rettilineo, complesso (nonché complicato) discorso intorno a presupposti teorici, alle fonti materiali, alla costruzione concettuale, alla possibile utilizzazione per una teoria del sistema sociale, di questa grande dicotomia. Dopo un capitolo preliminare sul metodo scientifico, l'opera prende le mosse dalla prima dicotomia, cioè dalla distinzione fra azioni logiche e non logiche (cui sono dedicati il secondo e il terzo capitolo). Poiché il miglior modo per giungere alla enucleazione e descrizione delle azioni non logiche è quello di partire dalle loro manifestazioni verbali, che sono teorie non logico sperimentali (cui si riferisce la seconda dicotomia), l'opera procede con una analisi di un abbondante materiale di teorie di tal sorta, che vengono distinti in teorie che trascendono dall'esperienza (capitolo quarto) e in teorie pseudoscientifiche (capitolo quinto), secondo ché l'intervento di principi non sperimentali sia esplicito o soltanto implicito, e quindi, più o meno dissimulato. La conclusione di quest'analisi è che le teorie non logico-sperimentali sono composte da due parti: una parte più variabile, che consiste in un complesso di argomentazioni quasi logiche con cui gli uomini tendono a dare una giustificazione razionale, a razionalizzare post factum, i propri istinti o sentimenti; una parte più costante, attraverso cui vengono espressi questi istinti o sentimenti. Alla prima Pareto dà il nome di derivazioni; alla seconda di residui, in quanto sono ciò che residua di ogni teoria dopo averla sfrondata degli argomenti di giustificazione, o, per seguire una delle metafore preferite di Pareto, dopo averle scrostate di vernice logica»*[22].

Vi è, nella lingua dei due sociologi, certamente è evidente in Pareto, un linguaggio che non è separato dal potere, il potere di chi tenta di produrre nuove frontiere nella conoscenza[23], e, per i lettori del tempo, fu certamente spaesante[24]. Certo Pareto, è lo stesso Boudon a metterlo in luce[25], solleva molti interrogativi interpretativi e di fondo, si pensi alla distinzione fra azioni logiche e non logiche se tale distinzione non è operata con "nuances"[26] e, ancora, che la teoria dell'azione individuale sia più complessa di quella di Max Weber oppure che l'idea di residuo debba essere compresa non come teoria della natura umana concepita come un dato intertemporale, ma *«au contraire sur l'hypothèse que les conditions sociales déterminent des montages affectifs et cognitifs variables, ainsi que des processus variables de sélection des individus»*[27]. Tale osservazione diventa un principio organizzatore dell'insieme delle scienze sociali, un vertice da cui leggere il realismo critico del Maestro, il bisogno di andare ai fatti, alla realtà dei fenomeni.

È a partire da queste sensibilità scientifiche, oltre quello che Pareto chiamava la ingannevole crosta delle ideologie, che ho cercato di leggere le diciotto lettere di Pareto all'amico e collega Robert Michels. Il corpus epistolare è conservato presso il Fondo Pareto; è un *corpus* smilzo ma offre la possibilità di gettare una luce ulteriore sia sul Pareto degli anni fra il 1915 e il 1918 sia sullo stato della sociologia in quegli anni.

Per Pareto questi anni sono difficili: nel 1907 dopo la morte della sorella Cristina, cui era molto affezionato, lascia l'insegnamento poiché, con le sue parole, preferisce *«comporre che far lezioni»*[28]. Sono gli anni in cui elabora il Trattato nella ricerca di una oggettiva realtà. Fra il 1909 e il 1917 il Maestro è malato di cuore e la corrispondenza con i suoi amici si fa rara (lo stesso Pantaleoni riceverà poche lettere) e si fanno via via più pungenti le sue osservazioni sia verso gli studiosi sia verso l'establishment politico e accademico italiano. Sono, per Pareto, gli anni in cui viene denominato da Giovanni Papini *«l'ateo di tutte le religioni»*[29] [30], sono gli anni in cui il Maestro si definisce: *«un legnaiolo che ha bisogno di uno scalpello e che, non trovandolo al mercato, deve farselo»*[31].

Come avviene nei migliori epistolari, è possibile privilegiare fra le lettere di Pareto a Michels un itinerario, una pista interpretativa, ovvero il perché della sociologia. Una avventura che potrebbe definirsi interdisciplinare che investe la storia, le lettere, l'economia politica e la riflessione epistemologica. A questa collocazione della ricerca corrisponde una immagine della sfera culturale che non ha un suo territorio interno ma è disposta, adagiata, dispersa, ai e oltre i confini.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

Ogni richiamo sembra essere irrevocabilmente partecipe dei processi di formazione, di dissolvimento, delle cristallizzazioni e delle scosse improvvise nella conoscenza che si manifestano in quel determinato periodo storico. Il fenomeno sociologico si manifesta, anche in queste lettere, sia sotto l'aspetto oggettivo, allorché studia rapporti fra oggetti reali, sia sotto l'aspetto soggettivo, allorché si focalizza nella ricerca degli strumenti intellettuali per la ricerca.

Il richiamo al confine, alla ricerca dei confini della sociologia, è un richiamo al mondo della cultura, un mondo che non può intendersi un volume stabile, solido e pieno ma un reticolo, in continuo movimento di nodi fili e giunture. La sfera culturale sia in Pareto sia in Michels non ha un territorio interno definito, si espande e si "fissa", si dispone in inediti confini (si pensi ai "residui"). Sono gli anni del limite, proprio gli stessi anni della corrispondenza fra i due Autori, dal settembre del 1915 al gennaio del 1919.

In questo complesso quadro gli Autori sono testimoni attenti, sensibili, di un angosciante processo di trasformazione della intera società occidentale. Pareto e Michels appartengono ad una epoca *«als das Lesen noch geholfen hat»*[32] e le loro asserzioni attingevano sempre a conoscenze derivanti da letture scientifiche e non solo, ma anche da letture che possono essere ricordate senza censure, senza accomodamenti. Rammento che Pareto non era mai stato benevolo verso le forme della censura, anzi nel 1911 aveva pubblicato in francese "Il mito virtuista"[33], un breve saggio in cui si era fatto beffe del bizzarro senso del pudore che portava le classi borghesi a inorridire dinnanzi alla letteratura erotica, tollerando invece pacificamente articoli e libercoli di propaganda rivoluzionaria.

Insomma Pareto sentiva la necessità della capacità di espressione e di conoscenza senza essere uno "strenuo difensore della libertà", secondo la classica definizione di Burnham[34]. Ricordo che proprio il Maestro in una lettera a Sorel del 1916 sottolineò come l'episodio della censura al "Giornale d'Italia" e, indirettamente, all'Osservatore Romano a proposito del necrologio dell'imperatore Francesco Giuseppe e, più in generale, a proposito del conflitto mondiale, fosse qualcosa di inutile. A sottolineare ancora questa posizione del Maestro di Celigny, presenta anche nella corrispondenza con Robert Michels, è interessante ricordare e rileggere uno dei suoi ultimi scritti comparso nel gennaio del 1923 nella rivista "Gerarchia" di Milano con il titolo di "Libertà" in cui si può leggere: *«l'unità dell'Italia fu fatta da una dittatura borghese, che fu buona entro certi limiti, non già solo perché era una dittatura, ma perché vantaggiosi, sino a un certo limite, ne furono gli effetti, come agevolmente può vedere che paragoni lo stato dell'Italia prima del 1859 con quello dopo la guerra mondiale, e perché volle, seppe, poté vincere gli avversari si nazionali che forestieri, e superare ostacoli veramente formidabili come, per esempio, quello del Papato di Roma, favorito dal cattolicismo mondiale. Il reggimento fascista non è buono solo perché dittatoriale, anzi, come tale, potrebbe a somiglianza di ogni altra dittatura, essere pessimo con un cattivo dittatore, ma perché buoni, sinora, ne furono gli effetti come appaiono dal miglioramento recato nelle condizioni del paese, dal biennio 1919-1920 della tirannide rossa, allo stato presente. Che sarà dell'avvenire? Solo i fatti possono dare sicura risposta: ma non è escluso che si possano fare probabili previsioni; e queste appaiono favorevoli se il futuro somiglierà al passato. Non vuolsi peraltro tacere che formidabili pericoli sono da superare. Alcuni già paiono allontanati dal senno dei capi; per esempio quello di avventure forestiere, analoghe ad altre che trassero in rovina il secondo impero francese, quello di abuso della forza, quello di prepotenti arbitrii. Al preservare in questa via gioverà una ampia libertà di stampa»*[35]. Ecco un tema caro a Pareto la libertà di espressione, tema che attraversa anche alcune lettere inviate a Michels.

Tutte le lettere inviate a Michels da Pareto sono attraversate da una sincera amicizia e da un legame che raggiunge anche le figlie. Manon, la prima figlia di Michels[36], trascorreva lunghi periodi di vacanza proprio a Villa Angora e sui suoi soggiorni a Celigny Manon scrisse un articolo pubblicato in "The Atlantic Monthly"[37] nel 1935. Un ulteriore tema che ricorre nella corrispondenza è la responsabilità, il radicamento nei valori telici. Nella lettera data 20 maggio 1917 scrive il Maestro: *«ci sono tre scogli che desidero scansare. Il primo: Ella sa che poco mi curo di onori vari, ma d'altra parte mi preme molto di essere cortese, e perciò non potrei, perché sarebbe scortesia, rifiutare di accogliere un atto benevolo i cui volesse onorarmi il Governo italiano; il secondo ci sono atti che possono parere benevoli e che non sono: ed è naturale il desiderio di sottrarmi a essi. Se, per esempio, il governo del Cantone di Vaud volesse nominarmi aiutante bidello o anche privat-docent all'università non potrei avere per esso la gratitudine che sento profonda per la mia nomina a professore ordinario; il terzo, questo è il minor male e si potrebbe anche tralasciare di farne motto. Non vorrei fare la figura di chi chiede e si fa rifiutare. Io nulla chiedo ora, come mai nulla ho chiesto, come mai ho preso parte a un concorso per ottenere una cattedra universitaria in Italia. Non dimentiche la favola dell'orso che uccise l'amico per cacciargli la mosca. Per essere maggiormente chiaro, mi è necessario confidarle un segreto. Sappia che io sono cavaliere della Corona d'Italia. Se non ci crede, quando verrà qui le farò vedere il diploma, che spero che sarà stato rispettato dai topi. Ma dica un poco, ora che sa ciò, non le pare molto migliore la mia Sociologia? Ecco come andò il fatto memorando. Molti anni or sono, fu ministro Domenico Berti, amico di mio padre, il quale Berti, supponendo di farmi piacere, mi conferì la croce. Non rifiutai per non fare scandalo, perché allora il rifiuto era anche un genere di vanità, e infine per non recare dispiacere all'amico di mio padre, ma tenni il fatto occulto per quanto stava in me. Fui in ciò tanto avventurato che ora è dimenticato e, meglio ancora, non saputo: Duc ne daigne, Prince ne puis, Rohan suis. Ora, se il governo volesse promuovermi cavaliere ufficiale (Dio! Che onore!), non darei certo scandalo rifiutando, ma mi recherebbe un dispiacere che non mi pare di avere meritato in nessun modo. Procuri dunque di risparmiarmelo. Ogni atto cortese, ogni vero onore allo scienziato mi sarà graditissimo e ne sarò riconoscente; ma mi parrebbe di essere avvilito se, dopo quanto ho potuto fare in tanti anni di assiduo lavoro, mi si giudicasse appena degno di uno di quei nastrini che si prodigano ad agenti elettorali di decimo ordine od ai bottegai che provvedono carta ed inchiostro ai ministeri. Né il governo può desiderare di avvilarmi, né gli amici suoi o miei possono consentire ad avere parte in ciò; era dunque forse inutile che mi fermassi su tale argomento, ma è sempre meglio dare spiegazioni ampie piuttosto ché [sic] scarse. E poiché discorriamo di tale materia, mi conceda di aggiungere che più di ogni altra cosa avrò caro il menomo atto benevolo del governo del Cantone di Vaud. L'uomo è un animale riconoscente; ed io, sinché campo, non dimenticherò mai che il capo del Dipartimento dell'istruzione pubblica ed il decano della facoltà di diritto vennero a*

Fiesole a cercare il Pareto, allora "irato ai patrii numi", come dello Alfieri dice il Foscolo; che al Pareto il governo di Vaud affidò la cattedra di Economia politica, e poscia quella di Sociologia, in cui lo mantenne e lo mantiene, non ostante la mal ferma salute. Della mia malattia mi dolgo più che pel male che mi fa, perché mi toglie di pagare, sia pure in piccola parte, il debito di gratitudine che ho verso quel governo. "Amor che a nullo amato amar perdona" disse Dante, ed è anche vero dell'amicizia e della benevolenza. Dimentico facilmente il male, ed è perciò che più non rammento come mi trattò il governo italiano; non dimentico mai il bene, ed è perciò che in me è ognor viva la memoria dei benefici del governo di Vaud, e che non si scancellerà quella dell'opera amichevole del prof. Michels»[38].

Dello stesso tono una lettera del 29 giugno 1917: *«ho ricevuto la sua lettera di ieri, e subito le ho telegrafato: "Je regrette devoir refuser absolument, mais je suis reconnaissant aux personnes qui se sont intéréssées à moi". Se ella rilegge la mia lettera del 20 maggio, non rimarrà sorpreso da questa mia decisione. Capirà che l'essere la promozione a Commendatore invece che a cavaliere ufficiale nulla muta alla sostanza, e che quando uno dice che tale promozione gli reca dispiacere e lo avvilisce, l'insistervi giustifica il rifiuto, anche se, invece di privato dovesse diventare pubblico. Il governo italiano non mi stima degno delle onorificenze serbate agli scienziati, ed io vado più in là e neppure mi stimo degno della Corona d'Italia. Siamo dunque interamente d'accordo. Non ho la presunzione di paragonarmi a Giosué Carducci, ma quando egli accettò onorificenze - con grave scandalo di molti - furono almeno quelle che convenivano all'indole della sua attività. L'ordine della Corona d'Italia, dissero gli stessi ministri, fu istituito per sfollare quello Mauriziano, che doveva essere serbato a coloro che veramente onoravano l'Italia. Quando Regina Coeli ospitò molti Commendatori e fu pubblicato l'Inno dei Commendatori, ci fu chi osservò che erano Commendatori della Corona d'Italia, non Mauriziani. Troppo onore sarebbe per uno scribacchiatore di libri, come io mi sono, lo stare in questa compagnia. Occorre dunque che i miei editori usino pazienza, e che si rassegnino a fare figurare - come sempre sin ora - il nudo nome sulla copertina dei miei libri. Spero, per loro, che ciò non nuocerà alla vendita. E forse riceverò ancora lettere colla soprascritta che tanto mi piace, e che, senza neppure il signore, dice semplicemente: a Vilfredo Pareto. Tutto ciò non toglie che io rimanga grato e riconoscente alle persone che vollero adoperarsi per me. Alle intenzioni solo si deve badare; di queste porgo sentiti e vivi ringraziamenti a lei ed alle persone che si adoperarno in mio favore, ppresso le quali la prego di farsi mio interprete»* [39].

Le diciotto lettere di Pareto a Michels rappresentano, in qualche modo, sia lo stile sia la tenacia del Maestro. Certo fu *«scrittore aspro, disordinato, uomo altezzoso, sprezzante, polemista terribile, Pareto usa ed abusa dell'ironia scanzonata e soprattutto del sarcasmo per volgere in ridicolo quel che non gli aggrada»*[40]. È stato un outsider e, forse questo aspetto è stato meno sottolineato di quanto si dovrebbe, uno studioso, un intellettuale di confine nella complessità che la parola confine sembra rimandare. *«È stato l'unico sociologo che ha rifiutato, contemporaneamente e senza mezzi termini, il patrimonio comune dei valori cristiani, il positivismo che sembrava portare verso una morale umanista del progresso, come l'applicazione dell'utilitarismo alla spiegazione di tutte le azioni sociali. È inoltre il solo a rifiutare il sogno filosofico di una "obiettività" intrinseca della scienza, o il mito di una "razionalità" inerente al corso del mondo storico-sociale, insomma, a collocarsi ostentatamente in opposizione alle opzioni teoriche fondatrici della sociologia»*[41].

[1] Lettera a Roberto Michels del 09 gennaio 1919. G. Manca (cura di), *Vilfredo Pareto. L'uomo e lo scienziato*, Scheiwiller – Banca Popolare di Sondrio, Milano, 2002, p. 414.

[2] Vilfredo Pareto nacque a Parigi il 15 luglio 1848 in rue Guy La-Brosse, 10, dal marchese Raffaele, emigrato in Francia perché compromesso a Genova come mazziniano, e dalla gentildonna Maria Mattenier. I Pareto appartenevano alla nobiltà commerciale genovese e avevano tradizioni liberali e novatrici: un Pareto fu nominato *pair de France* da Napoleone Bonaparte quando conquistò il genovesato e dei Pareto fu pure il ministro degli esteri del Ministero Balbo, il primo ministero costituzionale di Carlo Alberto". A. Cappa*, Vilfredo Pareto*, Piero Gobetti Editore, Torino, 1923, p. 7.

Note

[3] G. Lichtheim, *L'Europa del Novecento fra storia e cultura,* Laterza, Roma – Bari, 1973, p. 85.

[4] F. Kermode*, The sense of an ending,* Oxford University Press, London – New York, 1967, p. 98.

[5] R. Musil, *L'uomo senza qualità,* Einaudi, Torino, 1962, pp. 50-51,

[6] Vilfredo Pareto già nel 1901 si era trasferito a Celigny.

[7] Chiamato nel 1913 ad assumere il prestigioso incarico di codirettore della rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», nello stesso anno, a fronte di un crescente disagio nei confronti della Germania guglielmina, maturò la decisione di chiedere la naturalizzazione italiana che avrebbe tuttavia ottenuto nel 1921. Alla vigilia della Prima guerra mondiale si trasferì a Basilea, in Svizzera, dove nel 1913 era stato invitato a ricoprire la cattedra di economia politica e statistica.

[8] R. Michels, *Problemi di sociologia applicata*, Bocca, Milano – Roma, 1919.

[9] R. Michels, *Problemi di sociologia applicata*, Bocca, Milano – Roma, 1919, p. VIII.

[10] È strepitosa, da questo punto di vista, l'affermazione riportata da Michels a riguardo della risposta fornita a Guido Cavalieri da Pareto a proposito del progresso.

[11] Lettera a Roberto Michels del 09 gennaio 1919. G. Manca (cura di), *Vilfredo Pareto. L'uomo e lo scienziato*, Scheiwiller – Banca Popolare di Sondrio, Milano, 2002, pp. 414-415.

[12] R. Federici, *Introduzione a Intorno al problema del progresso*, Armando, Roma, 2011, pp. 7-26

[13] R. Michels*, Materiali per una sociologia dello straniero*, traduzione di R. Federici, in "Studi Interculturali", 3, pp. 15-32.

[14] R. Michels, *Sociologia di Parigi e della donna francese*, a cura di R. Federici, Morlacchi, Perugia, 2013.

[15] L. Mittner*, Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione 1820-1970*, Einaudi, Torino, 2002, p. 1149.

[16] S. Zweig, *Il mondo di ieri. Ricordi di un Europeo*, Newton, Roma, 2012, 45. È il mondo sintetizzato da Zweig e non a caso il primo capitolo ha per titolo "Il mondo della sicurezza".

[17] H. Arendt, Le origini del totalitarismo, Einaudi, Torino, 2004, 372.

[18] A. Finkielkraut, *L'incontemporaneo. Peguy lettore del mondo moderno*, Lindau, Torino, 2012, p. 13.

[19] Scrive Bauman: *«quando è nata la modernità? La questione è controversa: non c'è accordo sulla datazione, né su ciò che bisogna datare. […] Possiamo dire che l'esistenza è moderna nella misura in cui si biforca in ordine e caos. L'esistenza è moderna nella misura in cui contiene l'alternativa fra ordine e caos»* (Bauman 2010, 14-17).

[20] *«Perché tutta la mia sociologia è volta a bandire dalla scienza una simile terminologia che mi par sia mancante di ogni precisione e atta solo a generare equivoci. D'altra parte lo spiegare questo modo di vedere non è cosa da potersi fare in un breve scritto; basterà a mala pena il grosso volume che sto scrivendo e che è quasi al termine... »* V. Pareto*, Lettera al Comitato organizzatore dell'VIII riunione dell'Institut international de sociologie, tenutasi a Roma nell'autunno 1912 e dedicata al tema "La concezione sociologica del progresso"*, Bocca, Roma – Torino, 1912, p. 5.

[21] V. Pareto*, Lettera del 16 settembre 1915 a Robert Michels*, Fondo Vilfredo Pareto, Banca Popolare di Sondrio.

[22] N. Bobbio, *Pareto e il sistema sociale*, Sansoni, Firenze, 1973, pp. 19-20.

[23] *«La società umana è soggetto di molti studi. Alcuni costituiscono discipline speciali, come, ad esempio, quelli che concernono il diritto, l'economia, la storia politica, la storia delle religioni e simili; altri non esistono ancora con nomi distinti. Alla loro sintesi, che mira a studiare in generale la società umana, si può dare il nome di Sociologia. Tale definizione è imperfettissima; può forse essere migliorata, ma non di molto, poiché infine nessuna scienza, neppure delle diverse scienze matematiche, si ha una definizione rigorosa;ne si può avere, perché l'oggetto della nostra conoscenza solo per comodo si divide in varie parti, e tale divisione è artificiale e varia col tempo. […] Occupiamoci di ricercare le relazioni fra i fatti sociali, e poi lasciamo che a tele studio si dia il nome che si vuole, e che con qualsiasi metodo la conoscenza di queste relazioni si ottenga. A noi preme il fine, molto meno e anche niente i mezzi che a esso adducono»*. V Pareto*, Trattato di Sociologia Generale*, Barbera, Firenze, II edizione, 1923, p. 1.

[24] Forse in questa direzione potrebbe essere riletta la recensione di Benedetto Croce al Trattato. *«Dispiace per la riverenza che si nutre verso la memoria di quel degnissimo uomo che fu il Pareto, ma non si può far di meno di dire, che questo Trattato di Sociologia, che il curatore della nuova edizione reputa: uno dei più mirabili capolavori del genio italiano sia piuttosto un caso di teratologia scientifica. Vi si potrà osservare in forma tipica quel che accade quando si pretenda costruire una scienza della società umana e della politica con metodo positivistico, e sul serio ci si accinga e si proceda oltre in tale bisogna. Metodo positivistico (si noti bene), e non già il metodo delle scienze naturali; perché questo metodo non contrasta con la intelligenza filosofica e storica, e anzi la presuppone come fondamento delle sue costruzioni. Il metodo positivistico, usato dal Pareto, è invece quello di una stravagante filosofia, fondata su una logica impossibile, che vuole trattare i filtri che sono atti spirituali come cose esterne, e vuole afferrarli come tali, e classificarli, e notare tra essi rapporti, uniformità o leggi, e stare paga a ciò come a vera scienza. La conseguenza è che il Pareto non esegue niente di quanto egli si propone e che è,ineseguibile; e, con fatica immane, mette capo ad alcune concezioni che sono tutt'insieme confuse o indeterminate, indimostrate e, in quanto hanno un senso, ovvie, cioè attribuite al pensiero comune»*. B. Croce, *Vilfredo Pareto. Trattato di sociologia generale, seconda edizione*, in "La Critica Letteraria", 22, 1924, pp. 172-173.

[25] R. Boudon, *Pareto*, in "Dictionnaire critique de la sociologie, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, pp. 440-448.

[26] R. Boudon, ivi, p. 447.

[27] R. Boudon, ivi, p. 447.

[28] F. Ferrarotti, *Pareto. Una antologia*, Mondadori, Milano, 1973, p. 33.

[29] Sulla recensione di Papini al Trattato e sulla definizione di "ateo di tutte le religioni", definizione molto amata da Pareto, si veda. V. Pareto*, Lettre set correspondances*, Droz, Paris, 1989, pp. 565-631; G. Manca (a cura di), *Vilfredo Pareto. L'uomo e lo scienziato*, Scheiwiller, Milano, 2002, p. 382.

[30] È contenuta in un saggio nel "Resto del Carlino" del 21 gennaio 1917, successivamente ripubblicato nella rivista La Libertà Economica il 31 gennaio del 1917, la definizione di Papini: *«il carattere fondamentale del pensiero paretiano è di essere non religioso. Badiamo: non religioso e non già antireligioso. […] Il Pareto, quasi solo nell'Europa moderna, non appartiene a nessuna delle relgioni, né alle vecchie né alle nuove. Egli è l'Ateo perfetto. […] Il Pareto è non religioso rispetto a tutte le relgioni ma non è anti-religioso rispetto a nessuna religione»*.

[31] V. Pareto, *Lettera a Luigi Sfriso, 2 maggio 1917*, in ; G. Manca (a cura di), *Vilfredo Pareto. L'uomo e lo scienziato*, Scheiwiller- Banca Popolare di Sondrio, Milano, 2002, p. 389.

[32] In cui leggere ancora serviva.

[33] V. Pareto, *Il mito virtuista e la letteratura immorale*, in M.C. Federici, R. Federici, *Ciak si gira. Appunti per una sociologia dello spettacolo*, Morlacchi, Perugia, pp. 115-271.

[34] J. Burnham, *I difensori della libertà*, Mondadori, Milano, 1947.

[35] A. Cappa*, Vilfredo Pareto*, Piero Gobetti Editore, Torino, 1923, p. 13.

[36] Manon Micheles diplomata in belle arti, sposò Mario Einaudi, figlio dell'economista e futuro Presidente della Repubblica Luigi Einaudi, che finirà alla Cornell University negli Stati Uniti, dove ricoprirà le cariche di professore di Teoria politica e diritto costituzionale comparato.

[37] M. Michels, *Pareto as I knew him*, in "The Atlantic Monthly", 156, 3, pp. 336-346.

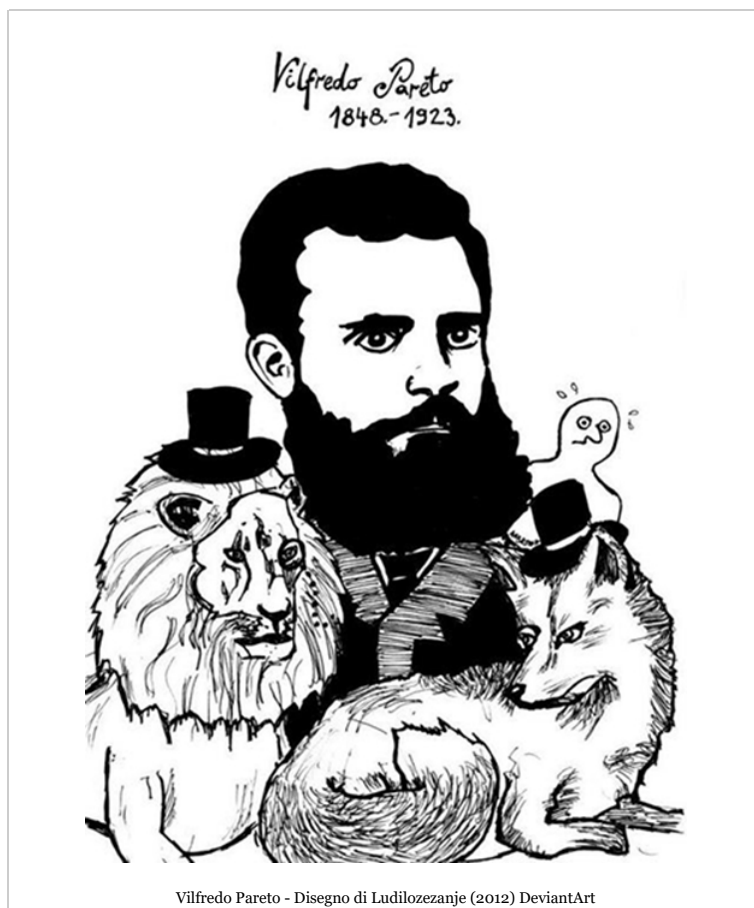
[38] V. Pareto, *Lettera a Robert Michels, 20 maggio 1917*, Fondo Vilfredo Pareto, Banca Popolare di Sondrio.

[39] V. Pareto, *Lettera a Robert Michels, 29 giugno 1917*, Fondo Vilfredo Pareto, Banca Popolare di Sondrio.

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

LA NARRAZIONE DELL'AZIONE SOCIALE: SPUNTI DAL TRATTATO DI VILFREDO PARETO

Ilaria Riccioni

ilaria.riccioni@unibz.it
Ricercatrice di Sociologia generale all'Università di Bolzano.

Vilfredo Pareto - Disegno di Ludilozezanje (2012) DeviantArt

M@gm@ ISSN 1721-9809
Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

La rilettura dei classici porta con sé sempre una duplice operazione: da una parte un ritorno a riflessioni, ritmi, storicità che spesso sembrano già superate; dall'altra la riscoperta delle origini di fenomeni contemporanei da punti di vista che ne delineano le interconnessioni profonde, non più visibili allo stato di avanzamento in cui le osserviamo oggi. Tale maggiore chiarezza è forse dovuta al fatto che ogni fenomeno nella sua fase aurorale è più chiaramente identificabile rispetto alle sue fasi successive, dove le caratteristiche primarie tendono a stemperarsi nelle cifre dominanti della contemporaneità, perdendosi nelle pratiche quotidiane che ne celano la provenienza. Se la sociologia è un processo di conoscenza della realtà dei fenomeni, il punto centrale della scienza sociale va distinto tra quelle scienze che schematizzano il reale in equazioni formali funzionali e funzionanti, il sistema economico, normativo, e le scienze sociali che si occupano della realtà e della sua complessità, che in quanto scienze si devono occupare non tanto di ciò che la realtà deve essere, bensì di ciò che la realtà è, di come si pone e di come manifesta i movimenti desideranti e profondi del vivere collettivo oltre il sistema che ne gestisce il funzionamento.

Il punto che Pareto sembra scorgere, con estrema lucidità, è la necessità di ribaltare l'importanza della logica economica nell'organizzazione sociale da scienza che detta la realtà a scienza che propone uno schema di gestione di essa: da essa si cerca di dettare la realtà, ma l'economia, dal greco moderno Oikòs, Oikòsgeneia (casa e generazione, il termine utilizzato per definire l'unità famigliare) non è di fatto "la realtà", sembra dirci Pareto in più digressioni, bensì l'arte e la scienza della gestione di unità familiari e produttive. La realtà rimane in ombra e non può che essere "avvicinata" da una scienza che ne registri, ed eventualmente interpreti, la complessità dei rapporti e delle manifestazioni collettive. Lo stesso tipo di schema che intercorre tra la mente umana e la realtà: l'intelletto può organizzare la realtà, ma in ultima analisi non la può contenere in tutta la sua complessità.

D'altro canto, la rilettura di Pareto è un'immersione in un coacervo di contingenze dal quale emergono: un'Italia pre-giolittiana, ancora molto provinciale e scandita da ritmi di diversa natura, le esigenze di rinnovamento e di conoscenza del giovane Pareto che si scontra con le logiche clientelari di un paese ancora contadino, dominato dall'ossessione dinastica. In questo senso molta dell'opera Paretiana va letta in parallelo anche con la biografia professionale di quello che poi diventò "l'eremita" di Céligny. Una potente vis polemica, quella del giovane Pareto, accompagnata ad una necessità di precisione e una buona dose di illusioni circa il cambiamento dell'Italietta che sotto i suoi occhi non esita a reiterare schemi sociali e politici autoreferenziali e dominati da un'élite di conoscenze, lasciando al merito l'illusione di una partecipazione marginale e pur sempre collegata alla politica o alle conoscenze degli ambienti borghesi. Il comportamento umano è così scopertamente definito da impulsi ed esigenze soggettive, che però diventano il materiale di osservazione di Pareto al fine di smascherare la finzione, la presunta razionalità guidata da interessi personali e preferenze soggettive.

«Per Pareto tutti i comportamenti sono analizzabili a condizione di distinguere le due forme di razionalità, quella dell'azione e quella della spiegazione, d'ammettere l'esistenza di due differenti forme di logica, quella della dimostrazione e quella dell'argomentazione, di riconoscere che la verità non coincide coll'utilità, che una dottrina non-logica, non vera, può essere utile socialmente mentre un'altra, logica, vera, può essere nociva, dannosa per la società. Il che permette la descrizione, la spiegazione, mediante tipologie e modelli, dei fatti sociali nelle loro totalità e nelle loro diversità osservabili, ma altresì di separare le scienze formali e sperimentali dalle scienze storiche, le scienze cognitive dalle scienze della perizia e dell'applicazione, la teoria dalla pratica. La ripartizione dei residui in tutti gli strati della società caratterizza i sistemi sociali e li rende eterogenei, conflittuali, contraddittori» (Busino 2010, p.116).

Le azioni logiche sono il mondo come dovrebbe essere, le azioni non-logiche sono il mondo come è, scrive Pareto. In questo lo studioso sembra voler riconciliare se stesso con le leggi che governano la realtà, sembra svelarci la sua personale riflessione a partire dall'esperienza di vita, sempre troppo distante dalle teorie su di essa. La sociologia è per Pareto un'ancora di salvezza, un percorso che apre la visione della razionalità formale alla poliedricità della vita contemplative e attiva, ma in maniera ragionevole e documentata. La realtà non è quella presente nelle menti di chi la osserva, bensì è ciò che è, non logica, non sempre razionalmente giustificabile, eppure reale. Nel percorrere questa disamina della realtà Pareto sembra parlare della sua stessa personale battaglia tra l'idea della realtà, fatta di leggi, principi e coerenza, e la realtà come di fatto, molto spesso, si presenta: imprevedibile, incoerente, contraddittoria, corrotta.

Nel suo ragionare su queste polarità, lo studioso, spazia dai dati storici alle riflessioni filosofiche, dagli schematici ragionamenti scientifici alla creazione di potenziali modelli e leggi del comportamento umano, senza badare quasi mai ai diversi parametri che le diverse discipline necessitano per la comprensione e l'uso appropriato dei loro strumenti. Pareto in uno dei diversi passi del *Trattato,* cita Platone. Lo analizza, ne osserva lo sviluppo dei concetti logici, ma non si ferma qui, ne coglie la difficoltà, la smembrata realtà che emerge dalle costruzioni del *dover essere* e non dall'essere della realtà, nella quale Platone stesso è irretito: *«ma Platone ha uno scopo, ben diverso, poco si cura di ciò che è, e pone ogni sforzo intellettuale per trovare ciò che deve essere. Spariscono allora le azioni non-logiche e la fantasia dell'autore si sbizzarrisce con le azioni logiche»* (Pareto 1988, p. 295). Cosa intende sostenere qui Pareto? Ci troviamo di fronte all'ennesimo tentativo di sostenere la presunta metafisicità del processo intellettuale filosofico, o invece si può scorgere qualcosa di diverso, che ci indica gli stessi lati deboli della costruzione teorica di Pareto.

Nonostante la smisurata versatilità del pensiero paretiano, non sembra mai soffermarsi sulla problematizzazione del concetto di fatto. Se per le questioni di principio lo troviamo irritato e indignato per la leggerezza di come vengono trattate questioni fondamentali, per quanto riguarda l'aspetto dogmatico, ci troviamo spesso di fronte ad uno studioso tanto polemico quanto assolutista. Abbiamo già accennato all'approccio, per certi aspetti neopositivista, di Pareto alla realtà sociale, ma va evidenziato anche quanto il rapporto tra fatto e teoria sia talmente centrale nella discussione che egli sviluppa riguardo all'attendibilità delle scienze sociali. Tanto è rigoroso sulla procedura che deve vincolare necessariamente le teorie ai fatti, quanto invece oblitera

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

completamente la problematizzazione del concetto di fatto, di dato empirico. Non c'è un solo paragrafo nel quale Pareto si soffermi a distinguere le dimensioni narrative del fatto, ovvero la costruzione del fatto come dato. I dati empirici, così come i "fatti", o fenomeni, sono sempre delle costruzioni e, come tali, suscettibili di angolazioni specifiche di lettura, di mancanze, di parzialità nella presentazione tanto quanto nella successiva potenziale connessione con altri fatti. Pareto valuta la fallacia potenziale del ragionamento umano, ma non sembra considerare che i fatti stessi, per come vengono presentati, vissuti e successivamente identificati sono soggetti alla stessa fallacia nell'interpretazione e descrizione, che rimangono sempre costruzioni sociali o individuali del fatto. La sua costruzione del fatto sembra ammettere una sola interpretazione: *«la teoria economica mira a spiegare classi di azioni, disponendo di una classificazione completa del suo oggetto che è naturalmente analiticamente costruito (…). Possiamo allora definire per convenzione il suo oggetto come un oggetto naturale o saturo rispetto alle interpretazioni. (…) La sua classificazione incorpora e ammette una sola interpretazione completa: nel senso di Pareto, i gusti sono dati. Non vi è, in altri termini, indeterminazione nell'assegnazione di fini agli attori: né, quindi, spazio per esercizi di interpretazione e, a fortiori, per prove di assegnazione di identità»*[1]. L'analisi economica delle azioni è resa "satura" nell'interpretazione a seconda delle caratteristiche isolate nella classificazione, per quanto riguarda la sociologia, però, non c'è un oggetto che sia "naturalmente" definito: *«in questo caso, la classificazione non è data. Essa diventa piuttosto il nostro problema»*[2].

I fatti dell'esperienza devono necessariamente essere adattati al ragionamento, scriverà Pareto (Pareto 1988, p. 442) ma rimangono comunque un fatto ambiguo, nel senso di essere suscettibili di interpretazioni plurali: *«sembra che il campo in cui si esercita lo sguardo sociologico sia allora un campo attraversato dal conflitto delle interpretazioni - scrive l'economista Veca - o esposto all'incertezza quanto all'interpretazione e all'assegnazione di identità (…). Quando esploriamo lo spazio delle azioni e dell'interazione sociale, la nostra ricerca del cemento della società, per dirla con Hume, Pareto ed Elster, ha il carattere della chimica sociale che indaga una varietà di meccanismi più che il carattere della fisica sociale che mira alla formulazione di leggi. (…) Se quello di una fisica sociale sembra un esito non raggiungibile, dobbiamo riconoscere che il nostro fare teoria della società esplorando meccanismi, avanzando interpretazioni e attribuendo identità deve molto all'osservazione infaticabile dell'eremita di Céligny»*[3].

Il dato, dunque, viene problematizzato inizialmente con l'introduzione al discorso sull'uso del linguaggio che nelle spiegazioni dei fatti sociali deve essere al pari dell'uso delle formule nelle scienze esatte. Se il ragionamento deve adattarsi ai dati dell'esperienza, ovvero deve sottomettersi alla realtà dell'esperienza, anche il linguaggio assumerà una funzione molto più delicata rispetto al semplice dare conto dei fatti: come narrare i fatti accaduti? Come dare voce all'esperienza che spesso ha dei tratti soggettivi e poco comunicabili e che però aggiungono qualità all'esperienza stessa? È innegabile che la narrazione stessa dei fatti, diffusa pratica nelle scienze sociali, sia già di per sé un dato: *«è certo che il modo di pensare di un autore è in relazione coi sentimenti esistenti nella collettività in cui vive, e perciò, si può, entro certi limiti, da quello dedurre questi, che sono poi gli elementi dell'equilibrio sociale. Ma è notevole che tale operazione da miglior frutto per autori di poco ingegno, che per autori eminenti, di grande ingegno; perché questi, appunto per le qualità loro emergono, si distaccano dal volgo, e quindi meno bene ne riflettono i pensamenti, le credenze, i sentimenti»* (Pareto 1988, p.472).

A seconda delle qualità del narratore, dunque, il dato sarà più o meno spostato sul tipo oggettivo o soggettivo della narrazione, nonché il linguaggio sarà più o meno preciso, ma sempre sarà documentazione di un tempo, di un luogo, di un linguaggio e di una tradizione anche di pensiero: *«il testo di un autore vale, per un certo tempo e un certo paese, non tanto per quello che tale autore ha voluto dire, quanto per ciò che gli uomini di quel tempo e di quel paese intendono leggendo il detto testo»* (Ivi, p.474). E, prosegue, così, in Pareto la problematizzazione specifica tra la narrazione del fatto e la realtà del fatto, la distanza che si può creare tra il fatto e la spiegazione di esso. Chiaramente, osserva Pareto *«la realtà di un fatto non dipende dalla "spiegazione" che di esso si può dare»* (Ivi, p. 492), ma da questa può dipendere la comprensione del fatto e l'interpretazione di esso. In realtà la questione si fa a questo punto molto delicate: la realtà del fatto non dipende dalla spiegazione di esso, scrive Pareto, dunque sta già creando le premesse per un approccio critico alla costruzione dei fatti.

Nella parte finale del primo volume del Trattato Pareto sviluppa il discorso articolato sull'incidenza dei miti, le narrazioni leggendarie, che di fatto nutrono l'immaginario dei popoli, aggiungono forza di coesione e appartenenza, nonché sono in grado di creare tradizioni di pensiero. In qualche modo, le considerazioni di Pareto sulla narrazione e di come essa agisca sulla costruzione sociale della realtà sembra una sorta di considerazione ante litteram di ciò che oggi viene definito come "storytelling", la storia che viene raccontata di un fatto, la narrazione che su di esso può essere elaborata con più o meno elementi "costruiti" per la narrazione stessa. Il *come* venga raccontato un fatto, e ciò che questo diventa nell'atto della narrazione, permette la trasformazione del fatto stesso dall'essere soggetto all'essere oggetto di una narrazione, dove l'attenzione, dall'evento, si sposta sul racconto di esso, con tutte le tradizioni, fantasie e immagini collettive che ne scaturiscono.

Ma il realismo dello smascheratore di inganni, Pareto, mette in guardia, dunque, dalla possibilità che le narrazioni si discostino completamente, o anche solo in parte, dai fatti, e in questo severamente riporta all'ordine qualsiasi licenza narrativa: *«I miti, le narrazioni leggendarie, ed altre simili, sono realtà storiche. Questa è la soluzione più semplice ed anche più facile del problema che ci siamo posti, di risalire da un testo ai fatti che ad esso hanno dato origine. Essa può essere accettata per cagione di una viva fede che non ragiona, che si vanta di credere anche l'assurdo, e di ciò, come già si disse, non abbiamo qui da discorrere. Oppure essa può essere accettata come qualsiasi altra narrazione storica, e quindi come conseguenza di una pseudo-esperienza, che sarebbe vera e propria esperienza, ove la narrazione fosse sottoposta ad una severa critica storica e ad ogni altra necessaria verifica sperimentale»* (Ivi, p.552).

Da un punto di vista metodologico, sappiamo dalla ricerca sul campo che la narrazione, l'intervista biografica, hanno sempre una validità, sia come dato "vero", che coincide con i fatti, sia come dato costruito, che coincide solo in parte o per nulla con i fatti. Ma sappiamo anche che

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

la storia stessa, come del resto anche Pareto accenna, è già di per sé un dato sui modi di vedere, percepire, ragionare e della storia stessa non solo di chi la racconta, ma anche dell'ambiente che ha costruito il modo di vedere e di osservare la realtà di quella narrazione, o dell'individuo narrante. Ogni dato, dunque, ha valore, anche quando è chiaramente in disaccordo con i fatti, perché con il suo disaccordo ci stà già procurando nuovi dati. Per Pareto, però, la questione è sempre in relazione con le evidenze sperimentali che definiscono l'attendibilità del fatto.

«Le teorie date da questa soluzione differiscono dalle teorie della categoria (A) in ciò che in queste la narrazione è imposta come articolo di fede da qualche potenza che provvede la desiderata "spiegazione"; mentre nel caso presente le teorie sono credute per propria evidenza pseudo-sperimentale. Sotto l'aspetto scientifico tale distinzione è capitale (§632). Invero, se una narrazione ci è data come articolo di fede, basta ciò per metterla fuori del campo della scienza logico-sperimentale, che più non ha da discorrere in proposito, né per accettare, né per respingere detta narrazione. Se invece essa ci è data come recante in sé la propria autorità ed evidenza, cade interamente nel dominio della scienza sperimentale, ed è la fede che nulla più ci ha che vedere. Occorre tosto aggiungere che tale distinzione è raramente fatta da chi accetta la narrazione, ed è ben difficile sapere se egli la considera solo come narrazione storica, o se vi presta fede spinto da altre considerazioni. Perciò moltissimi casi concreti sono un misto delle teorie (A) e (B). Ad esempio, l'autorità non sperimentale dell'autore della narrazione manca di rado» (Ibidem).

Si presentano qui quindi, una serie di problemi metodologici che possono essere riassunti in questi quattro concetti: la narrazione; la verosimiglianza; l'attendibilità della narrazione e dell'interpretazione.

La narrazione può essere una descrizione tanto quanto una rappresentazione dei fatti, *«Se il testo che vogliamo interpretare fosse una narrazione storica, si potrebbe effettivamente stimarlo come una rappresentazione almeno approssimata degli atti che esprime»* (Ivi, p.553), ma la narrazione è un prodotto umano che può nascere approssimativa tanto quanto diventare racconto trasformato nel corso della diffusione, scrive Pareto: *«perché un racconto si alteri, non occorre che passi di bocca in bocca; esso si altera anche quando è ripetuto dalla stessa persona. Per esempio, una cosa che si voleva indicare come grande, diverrà ognora più grande nei successivi racconti; una cosa piccola, ognora più piccola. Si aumenta la dose, ognora cedendo al medesimo sentimento»* (Ivi, p. 554).

Un modo per dissimulare, dunque, anche quella parte che vi può essere di inganno nelle azioni non logiche è il lavorare sul linguaggio attraverso *«lievi e facili mutamenti dell'espressione letterale. (…) Si conserva letteralmente la leggenda, ma si muta il senso dei termini quanto basta per eliminare tutto ciò che non pare credibile»* (Pareto 1988, p. 567).

Nell'analisi di Pareto si comprende un aspetto importante della società dell'epoca. Possiamo immaginare in maniera molto succinta che nel percorso di democratizzazione delle società occidentali europee ci siano stati tre momenti di sviluppo dalla società feudale, fino ad arrivare ad un tipo di società più vicina al modello democratico attuale, che si può dire sia tuttora in fase di elaborazione di nuove forme: **a.** Un primo tipo di società tradizionale nella quale non contano tanto le leggi quanto le usanze. Le società cosiddette dell'*«eterno ieri»*, dove domina sovrana l'accettazione, i tempi sono scanditi dalla natura e di ritmi di lavoro ad essa legati ed in presenza di una limitata divisione del lavoro. **b.** Ad una seconda fase possono essere collocate le società elitarie, le società del primo periodo dell'industrializzazione che assistono al formarsi di una massa cittadina senza precedenti, dovuta anche alla grande concentrazione delle attività di produzione nelle grandi città che attiravano quindi il passaggio da campagna a città. In queste società dominano e governano gruppi privilegiati che pensano la società in termini monoclasse. Il fascismo e il nazismo si può ipotizzare che furono delle reazioni di massa a queste società elitarie, dove di fatto un gruppo di minoranza comanda e il resto della popolazione non ha voce. Il maggior teorico di questo tipo di società è Gaetano Mosca, laddove Pareto sviluppa molti argomenti convergenti ma non si concentra solo sulla classe dirigente. **c.** Un terzo ed emergente tipo di società è la società contemporanea, nella quale la pressione dal basso si fa insostenibile, e si fa avanti il bisogno di allargare le basi del potere attraverso l'allargamento delle sfere di partecipazione. Si assiste così ad una progressiva erosione delle classi sociali in senso classico per una trasformazione di esse in una pluralità di classi sociali trasversali e che includono nuovi elementi rispetto al concetto di classe in senso marxiano classico.

Nelle teorie contemporanee sulla società come fenomeno economico hanno una certa importanza le teorie della narrazione. In altri termini, ciò che Pareto indica come distinzione tra azioni logica e non logica, oggi si "semplifica" o traduce nella possibilità di narrare la realtà in modo da influenzare il modo di comprendere la realtà da parte della popolazione, o comunque da parte di coloro i quali, invece di avere accesso diretto alle sfere delle azioni collettive, leggono o si informano su di esse attraverso media, convegni, letture. Secondo Jens Becker**[4]**, anche nell'economia la dimensione dominante non è più la ricerca dell'innovazione, che non si dà più come il motore del capitalismo, bensì è dominante il concetto di performatività, ovvero la possibilità di anticipare lo sviluppo futuro di una società e dei suoi consumi culturali, economici e sociali attraverso la disseminazione dell'immaginazione a forte impatto. Il potere viene esercitato, prosegue Beckert, attraverso l'influenza sulle percezioni del futuro economico. In altre parole l'esercizio della narrazione applicato all'economia modifica le aspettative e genera una sorta di relazione interrotta con la realtà. Ciò che Pareto definiva come azioni logiche rivela ancora una volta, in questo discorso di Beckert, la chiarezza e la lungimiranza del ragionamento Paretiano, inoltre proveniente, per l'appunto, dal mondo economico. La reazione di netto rifiuto, o meglio, di netto abbandono delle discipline economiche può far pensare esattamente alla consapevolezza di Pareto riguardo a quanto il mondo economico fosse in grado di inventare storie apparentemente razionali per modificare il modo di riflettere sulla realtà influenzando così le scelte economiche delle popolazioni. L'aspettativa è l'elemento dominante che determina la scelta degli individui, ma non c'è aspettativa senza narrazione, il che implica che le aspettative si colleghino al fenomeno sociale del narrare, alla capacità di collegare e anticipare, come definisce Beckert, i movimenti futuri del mercato, ma ancor più della popolazione che lo determina. All'interno di questo quadro, non va dimenticato che come dicono i sociologi dello storytelling - c'è anche il

fatto che le narrazioni assumono significato nel quadro di un contesto narrativo ampio, all'interno di una capacità di immaginare o di far immaginare per utopie, mondi diversi, grandi progetti. Gli esiti delle narrazioni seguono delle regole, e solo attraverso il rispetto di queste regole si possono produrre effetti attraverso la narrazione. Ma esiste nella società contemporanea ancora una possibilità di creare utopie? Per Pareto la questione era diversa, egli scorge chiaramente innanzitutto lo scarto tra la realtà degli effetti, o dei fatti, e la realtà di ciò che si dice su di essa. In questo caso, l'economia contemporanea ha fatto un ulteriore passo, utilizzare la mistificazione dei fatti, che viene definita previsione come atto creativo che a sua volta genera un senso di realtà: negozia il contratto sociale trasgredendo le regole della narrazione dei fatti, non corrompendo veramente la realtà. In questo modo, attraverso la narrazione "creativa" della realtà si può anche arrivare a modificare o influenzare le decisioni e le aspettative della popolazione. Ma con quali risultati? Sicuramente istaurando progressivamente a livello sociale ampio una relazione incerta con i termini della realtà. Ingenerando un effetto di realtà distorta che si può estendere anche ad altri livelli del vivere collettivo.

In certo modo ogni società incontra le sue specifiche sfide, i suoi lati deboli e la sociologia non può che cercare di cogliere il *come* dei processi in atto, e non il perché come dice Pareto. Il perché è una domanda esistenziale, il come è una domanda "scientifica", l'una cerca le basi ontologiche del fenomeno, l'altra si accontenta di registrarne i processi e le relazioni tra essi, dandone conto attraverso verifiche empiriche e teorizzazioni. In questo senso il potere oggi sembra essere esercitato influenzando la percezione del futuro economico e delle aspettative da essa generate. In altre parole, la distinzione tra azioni logiche e azioni non logiche è ancora oggi uno strumento valido nell'interpretazione della dinamica sociale ed economica, in quanto l'origine della formazione delle azioni risiede nel modo in cui le azioni stesse vengono percepite, ma anche elaborate.

Bibliografia

Beckert J., (2016), *Imagined Futures*, Harvard University Press.
Bourdieu p. (2005), *Il senso pratico*, Minuit, Paris.
Busino g. (1983), *Pareto, Croce, les socialismes et la sociologie*, Droz, Genève.
Id. (2010), *Pareto oggi*, in O. Meuwly (dir.), *Vilfredo Pareto et le canton de Vaud*, "Revue européenne des sciences sociales", num. mon., xlviii, 146.
Della Ferrera P. C. (1999), *Le lettere familiari di Vilfredo Pareto*, in "La Paretiana", 79, aprile.
Ferrarotti F. (a cura di) (1973), *Per conoscere Pareto*, Mondadori, Milano.
Id. (2001), *Vilfredo Pareto: The disenchanted World of Conservative Pessimism*, in Id., *Great Social Thinkers*, limited edition for didactic purposes.
Malandrino C., Marchionatti R. (a cura di) (2000), *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Olschki, Firenze.
Manca G. (a cura di) (2002), *Vilfredo Pareto (1848-1923). L'uomo e lo scienziato*, Libri Scheiwiller, Banca Popolare di Sondrio, Milano.
Meisel J. H. (ed.) (1965), *Pareto & Mosca*, Prentice Hall, New Jersey.
Melazzini a. (1999), *Pareto giovane ingegnere*, in "La Paretiana", 81, dicembre.
Michels r. (1919), *Problemi di sociologia applicata*, Bocca, Torino. id. (1972), *Élite e/o democrazia*, a cura di F. Perfetti, Volpe, Roma.
Mongardini C. (2009), *L'attualità di Vilfredo Pareto nella scienze politiche e so- ciali*, in Monti Bragadin (2009), pp. 49-55.
Monti Bragadin S. (a cura di) (2009), *Omaggio a Vilfredo Pareto*, numero mo- nografico in memoria di Giorgio Sola, in "Storia, Politica Società, Quaderni di Scienze Umane", ix, 15.
Mornati F. (2014), *Pareto: A Possible Forerunner in the Studies of Social Comple- xity*, in R. Baranzini, F. Allison (eds.), *Economics and Other Branches in the* 97 *Shade of the Oak Tree: Essays in Honour of Pascal Bridel*, Pickering and Chatto, London, pp. 101-11.
Mornati F. (2015), *Una Biografia Intellettuale di Vilfredo Pareto. Dalla Scienza alla Libertà* (1848-1891), Ed. di Storia e Letteratura, Roma.
Pareto V. (1900), *Sunto di alcuni capitoli di un nuovo Trattato di economia pura*, in "Giornale degli economisti", xi, 20, marzo, pp. 216-35; giugno, pp. 511-49.
Id. (1920), *Compendio di sociologia generale*, a cura di G. Farina, Barbera, Firenze. id. (1929), *Fatti e teorie*, Vallecchi, Firenze.
Id. (1966), *Œuvres complètes*, Droz, Geneve, vol. ix. id. (1973), *Epistolario 1890-1923*, a cura di G. Busino, Accademia nazionale dei Lincei, Roma.
Id. (1980), *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, utet, Torino. id. (1981), *Trattato di sociologia generale* (1916), 2 voll., intr. di N. Bobbio, Edizioni di Comunità, Milano.
Id. (1988), *Trattato di sociologia generale* (1916), 4 voll., intr. di G. Busino, Utet, Torino.
Passeron J.-C. (2000), *Pareto: l'economie dans la sociologie*, in Malandrino, Marchionatti (2000), pp. 25-71.
Riccioni I. (2003), *Futurismo, logica del postmoderno. Saggio su arte e società*, La Mandragora, Imola.
Id. (2010), *L'agire creativo dell'avanguardia*, in M. C. Federici, M. Picchio, *La dimensione incrociata dell'individuo e della società*, Aracne, Roma, pp. 265-74.
Id., (2016), *Elites e partecipazione politica. Saggio su Vilfredo Pareto*, Carocci, Roma.
Romano S. (2001), *La cultura europea tra Otto e Novecento. Religione, Arte, Politica*, in "Nuova Storia Contemporanea", v, 5, Le Lettere, Firenze. schütz a. (1979), *Saggi sociologici*, trad. it., intr. e cura di A. Izzo, utet, Torino.
Sola G. (2009), *Elites e classe politica in Pareto e Mosca*, in Monti Bragadin (2009).
Tarde G. (1890), *Le lois de l'imitation*. *Étude sociologique*, Félix Alcan, Paris.
Weber M. (1995), *Economia e società*, intr. e cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano. id. (1958), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. e intr. di P. Rossi, Einaudi, Torino.
West B. J., Scafetta N. (2010), *Disrupted Networks: From Physics to Climate Change*, World Scientific Publishing Company, Singapore. wright mills c. (1965), *Notes on Mosca*, in Meisel (1965) 98.

Note

[1] Cfr. Veca S., *Nella penombra delle utilità. Pareto dall'economia alla sociologia*, in Manca G., a cura di, "Vilfredo Pareto (1848-1923). L'uomo e lo scienziato", Libri Scheiwiller, Banca

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

DERIVAZIONI, RIPETIZIONE, MANIPOLAZIONE: NOTE SULLA RECEZIONE IMPLICITA DI VILFREDO PARETO NEGLI STATI UNITI

Angela Maria Zocchi

amzocchi@unite.it
Professore associato di Sociologia generale all'Università di Teramo.

Ritratto fotografico di Vilfredo Pareto - Prima anni del '900 Wikipedia

Premessa

Parlare di Pareto, oggi, significa occuparsi di un classico della sociologia che è stato oggetto di una *ri*cezione/*re*cezione discontinua, non solo in Europa ma anche, forse soprattutto, in America. Se negli anni Venti James Harvey Robinson scriveva che la teoria dei residui e delle derivazioni di Pareto si poteva annoverare tra le grandi scoperte scientifiche, è anche vero che la figura di Pareto ha suscitato riserve e perplessità, e che i suoi meriti *«furono riconosciuti soltanto dieci anni dopo la sua morte, e per di più in America»* (Coser [1977] 1983, p. 582), in particolare ad Harvard

(Femia, Marshall 2012). Si pensi ad esempio a Parsons, che negli anni Trenta, ne *La struttura dell'azione sociale*, richiama ampiamente Pareto (Parsons [1937] 1968), o anche a Merton, il quale, sebbene non sia stato mai molto attratto dalle analisi paretiane (cfr. Coser 1975, p. 96; Coser [1977] 1983, p. 585), nell'intervista rilasciata ad Anna Di Lellio ha ricordato il grande interesse con il quale seguì i seminari di Henderson su Pareto (cfr. Di Lellio 1985, p. 17). E in effetti, negli anni Trenta gli Stati Uniti sono stati estremamente recettivi nei confronti dell'opera di Pareto. Successivamente, però, questo interesse si è fortemente ridimensionato, per poi riaccendersi negli anni Cinquanta e Sessanta, non solo in America ma anche in Europa, come testimoniato, fra l'altro, dall'attenzione riservata a Pareto da Raymond Aron ([1967] 1989). Una *r*icezione/*r*ecezione discontinua, quindi, che ha caratterizzato anche i decenni successivi e il nuovo millennio (cfr. Federici 1991, 1999, 2016), con studi che hanno cercato di rispondere anche a un inquietante interrogativo (cfr. Cirillo 1983; Femia e Marshall 2012): se Pareto fosse vissuto più a lungo, si sarebbe opposto al fascismo?

Ciò premesso, partendo dalla distinzione tra *r*icezione e *r*ecezione, il paper intende strutturare una riflessione sulla *r*ecezione di Pareto negli Stati Uniti. Non mi soffermerò, però, sulla recezione esplicita, ad esempio quella di Parsons o quella critica di Wright Mills, bensì su quella implicita considerando, in particolare, un interessante testo di un famoso linguista americano: *La libertà di chi?* di George Lakoff. Scopo del lavoro è mettere in luce la prossimità teorica tra la struttura argomentativa di questo testo sulla libertà e alcune parti del *Trattato di Sociologia Generale* di Vilfredo Pareto, che, nonostante si presenti all'apparenza *«come un'immensa massa di fatti e di teorie, in un disordine formale notevole»* (Bousquet 1954, p. XI), non smette di sorprendere il lettore per la sua attualità (cfr. Mongardini 2009) e per la lucidità con cui riesce a mettere a fuoco alcune fondamentali strategie di manipolazione.

Ricezione e recezione: la recezione esplicita di Pareto negli Stati Uniti

La nozione di recezione è stata introdotta da Filippo Barbano, nel 1987, al Convegno di Amalfi dedicato all'opera di Robert K. Merton. Lo stesso Barbano ricorda che *«la cosa creò disagio e difficoltà specialmente all'atto della traduzione simultanea»* perché in inglese *«il termine réception era in uso solo nel ramo alberghiero»* (Barbano 1989, p. 110). Barbano, invece, voleva operare una distinzione tra il processo informativo su un autore o un'opera (la *r*icezione) e l'effetto formativo di tale processo (la *r*ecezione), ovvero i risultati in termini di formazione intellettuale all'interno di un determinato contesto, anche in relazione alle traduzioni, ai commenti e al successo editoriale della produzione scientifica. In altri termini, la recezione come categoria euristico-interpretativa che sostituisce il criterio, essenzialmente retorico-letterario, della fortuna di un autore e delle sue opere.

Ma quali studiosi si possono ricordare a proposito della recezione di Vilfredo Pareto negli Stati Uniti? Lewis Coser ne menziona diversi (cfr. Coser [1977] 1983, pp. 582-587): Arthur Livingstone, che è stato il curatore americano del *Trattato di Sociologia generale*; il biochimico e scienziato sociale Lawrence Henderson (1935), anche per i seminari su Pareto svolti ad Harvard; George Homans (1934) e Bernard De Voto, che apprezzarono soprattutto la teoria paretiana dell'azione non logica; Harold Lasswell (1936; 1950; 1952) il quale *«rimase vicino a Pareto per tutta la sua carriera»* (Coser [1977] 1983, p. 586); Roethlisberger e Dickson (1939), autori dei noti studi di Hawthorne e, infine, Parsons e Wright Mills, che potremmo considerare come emblematici di due opposte recezioni: entusiastica (quella di Parsons) e critica (quella di Wright Mills). Il noto sociologo di Harvard, infatti, ne *La struttura dell'azione sociale* dedica ben tre capitoli a Pareto, dichiarando altresì di approvare tutti gli elementi essenziali della sua opera:

«L'opera di Pareto non è una sintesi della teoria sociologica, nel senso d'un sistema perfetto: è l'opera d'un pioniere. Ma essa è sempre guidata dalla logica della teoria sistematica e giunge molto avanti nel processo di formazione d'un tale sistema. […] Inoltre, nessuno dei suoi elementi essenziali, sia sul piano metodologico che su quello teoretico, è dal punto di vista di questo studio da eliminare» (Parsons [1937] 1968, pp. 376-377).

In particolare, Parsons è interessato al sistema teorico paretiano e al suo essere orientato verso una teoria volontaristica dell'azione: *«[…] il pensiero di Pareto, che pure sembra presentare delle affinità con la posizione positivistica, si orienta invece verso una teoria volontaristica dell'azione»* (ibi, p. 569). Se però ci spostiamo su *Il sistema sociale* (Parsons [1951] 1965), e consideriamo anche le successive opere parsonsiane, ci rendiamo conto che l'influenza di Pareto su Parsons diminuisce nel corso del tempo, mentre diventa rilevante quella di altri autori tra cui Freud, che *«costituisce forse la maggiore influenza singola dietro le pagine del Social System»* (Gallino 1965, p. XIV).

Decisamente critica, invece, la recezione di Pareto ad opera di Wright Mills. Questi, infatti, pur riconoscendo in Pareto un classico della sociologia (cfr. Wright Mills [1960] 1963), ribalta l'idea paretiana della inevitabilità dell'élite, criticando la società americana: negli Stati Uniti – sostiene Wright Mills – l'autorità risiede nel popolo solo formalmente, mentre il potere effettivo è nelle mani di una élite composta da politici, industriali e militari (cfr. Wright Mills [1956] 1959). Proprio considerando la recezione di Wright Mills, si potrebbe dire che l'opera di Pareto ha prodotto anche effetti formativi inintenzionali, così come si è verificato per le teorie degli altri elitisti. Queste, infatti, non solo sono state superate da altre visioni – come emerge, ad esempio, dall'opera di Guglielmo Ferrero (cfr. Pacelli 1989, pp. 295-296) – ma sono diventate altresì strumento di critica politica. In altri termini, le teorie degli elitisti, nate con *«il preciso intento di dimostrare l'impossibilità della democrazia»*, sono diventate *«uno strumento critico nei confronti di una società non democratica storicamente determinata e considerata come storicamente trasformabile»* (Izzo 1993, p. 231). Ovviamente, una teoria prima di essere criticata deve essere conosciuta e, significativamente, ne *L'immaginazione sociologica*,Wright Mills ammette che la sua analisi sull'élite non avrebbe potuto non tenere conto del lavoro di Pareto (cfr. Wright Mills [1959] 1962, p. 214).

Non a caso, sempre negli anni Cinquanta, in un articolo sulla sociologia in Italia, pubblicato sulla prestigiosa rivista "American Sociological Review", gli autori riconoscono esplicitamente il fondamentale apporto di Vilfredo Pareto scrivendo: *«Almost all that passes for sociology in Italy today roots in Pareto and has extended its branches not far beyond the thinking of Croce»* (Rapport, Cappannari, Moss 1957, p. 441). Successivamente, periodi di relativa indifferenza si sono alternati a riprese di interesse nei confronti di Pareto e, nel nuovo millennio, un volume di Franco Ferrarotti (2003), *An Invitation to Classical Sociology: Meditations on Some Great Social Thinkers*, ha riproposto Pareto proprio negli Stati Uniti.

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

Dopo questa breve digressione sulla recezione esplicita di Pareto in America, è venuto il momento di soffermarsi sulla recezione implicita che, come già detto nella premessa, costituisce il *focus* specifico del presente lavoro. In particolare, vorrei proporre un confronto tra alcuni brani del *Trattato di Sociologia generale* e un testo molto più recente dal titolo *La libertà di chi?*, di un noto linguista americano: George Lakoff.

La recezione implicita di Pareto negli Stati Uniti

Innanzitutto, ci si potrebbe chiedere se la dimensione linguistica ha importanza nella struttura argomentativa del *Trattato di Sociologia generale*, senza dimenticare che, fin dalle origini, i sociologi si sono sempre interessati al linguaggio. Si pensi, ad esempio, al ruolo che il linguaggio assume nella statica sociale di Comte, oppure a *Le regole del metodo sociologico* in cui Durkheim scrive sul linguaggio come fatto sociale osservando che il sistema di segni di cui ci serviamo per esprimere il nostro pensiero esiste *prima* e *fuori* di noi ed è dotato di un *«potere imperativo e coercitivo»* (Durkheim [1895] 1970, p. 34).

A Pareto, invece, non interessa richiamare l'attenzione sul potere coercitivo del linguaggio. Egli, infatti, dopo aver affermato che la sua formazione *«non è meno meravigliosa delle azioni istintive degli insetti»* e che *«sarebbe assurdo pretendere che la teoria grammaticale abbia preceduto la pratica del linguaggio»* (Pareto [1916] 1988, I, § 158, pp. 154-155), mette a fuoco il nesso con le azioni non logiche osservando che queste sono in parte manifestate proprio attraverso il linguaggio. L'importanza attribuita al linguaggio, funzionale alla teoria delle azioni non logiche, è poi rafforzata dalle considerazioni sul *«potere occulto»* delle parole (ibi, I, § 182, p. 182) e, soprattutto, dalle riflessioni sugli effetti della loro ripetizione contenute nel capitolo XI del *Trattato di Sociologia generale*. In questo capitolo, dedicato alle proprietà dei residui e delle derivazioni, Pareto scrive:

«[…] la ripetizione, sia pure senza il menomo valore logico-sperimentale, vale più e meglio della migliore dimostrazione logico-sperimentale. Quella opera principalmente sui sentimenti, modifica i residui; questa opera sulla ragione, può, nella migliore ipotesi, modificare le derivazioni, ma ha poco effetto sui sentimenti» (ibi, III, § 1749, p. 1662).

Egli, quindi, considera sia i contenuti, sia gli effetti della loro ripetizione, per poi metterne a fuoco l'uso politico-ideologico: la ripetizione come tecnica di costruzione del consenso. Con le parole di Pareto:

«Quando un governo o qualche potenza finanziaria vogliono fare difendere un qualche provvedimento dai giornali che li secondano, è notevole che spesso, quasi sempre, i ragionamenti adoperati sono lungi dall'essere i migliori per dimostrare l'utilità del provvedimento; si usano generalmente le peggiori derivazioni verbali, di autorità, e simili. Ma ciò poco preme, anzi talvolta giova: occorre principalmente avere una derivazione semplice, che si possa capire da tutti anche dai più ignoranti, e ripeterla indefinitamente» (ibi, III, § 1749, pp. 1662-1663).

In sintesi, Pareto si sofferma sulla ripetizione come tecnica di manipolazione, mettendo anche a fuoco l'importanza dell'uso di una derivazione semplice, che tutti possano capire.

Consideriamo ora il testo sulla libertà di Lakoff. Significativamente, anche il noto linguista statunitense richiama l'attenzione sulla ripetizione come tecnica di manipolazione, parlando della libertà come concetto controverso. Lakoff sostiene, infatti, che questo termine-concetto è dotato di un nucleo incontestato, ovvero di un significato centrale su cui quasi tutti si trovano d'accordo, ma anche di molti *«significati estesi praticamente opposti»* (Lakoff [2006] 2007, p. 234). Gli aspetti controversi sono lasciati come spazi vuoti, che vengono poi riempiti da frame profondi e da metafore. Ad esempio, in una prospettiva conservatrice si parlerà di libertà di sbarazzarsi dei rifiuti buttandoli nei corsi d'acqua, oppure di *«libertà di costruire ovunque: in terreni acquitrinosi, habitat delicati, su spiagge, sponde dei fiumi e terreni alluvionali»* (ibi, p. 116). Al contrario, nell'ottica di una *«libertà progressista»*, si parlerà, ad esempio, di libertà di godere della conservazione dei nostri corsi d'acqua e di libertà di avere un contatto con la natura (cfr. ibi, p. 119).

Ciò premesso, Lakoff osserva che se la parola libertà viene ripetutamente associata a temi radicalmente conservatori, a lungo andare sarà molto probabilmente questo lo schema che si imprimerà nelle nostre menti, anche inconsapevolmente.

In ultima analisi, quindi, la stessa idea formulata da Pareto nel *Trattato di Sociologia generale* la ritroviamo anche in Lakoff: *«la ripetizione nel linguaggio ha il potere di cambiare il cervello»* (ibi, p. xvi).

Proseguendo nel confronto tra le tesi di Pareto e quelle del linguista statunitense, emerge un altro elemento comune: entrambi danno importanza all'inconscio. Lakoff ([2006] 2007) sostiene che la maggior parte del pensiero è inconscio; Pareto, nel secondo capitolo del *Trattato di Sociologia generale*, afferma che le azioni degli individui sono per lo più non logiche e che queste *«hanno origine principalmente da un determinato stato psichico: sentimenti, subcoscienza, ecc.»*, che non rientra nelle competenze del sociologo (Pareto [1916] 1988, I, § 161, p. 160). Per di più, in Pareto, la considerazione dell'inconscio si unisce all'invito ad andare oltre le buone ragioni dell'attore e a risalire dalle derivazioni ai residui. Il che, secondo Alberto Izzo, rappresenta *«l'inattuale attualità»* di Pareto, in polemica con quelle *«concezioni che muovono dalla negazione di ogni fattore inconscio e che riducono la razionalità a comprensibilità togliendo a tale concetto qualsiasi facoltà critica»* (Izzo 1994, p. 114).

Come noto, sarà Sigmund Freud (1856-1939) ad approfondire il ruolo dell'inconscio e a vivere l'ascesa dei totalitarismi, continuando a sperare anche quando il nazismo in Germania diventava sempre più minaccioso. In proposito Musatti, in una *Introduzione* alle opere di Freud, ricorda che questi *«inviò a Mussolini un suo scritto (il carteggio con Einstein del 1932 Perché la guerra?) con una dedica lusinghiera: tale veramente che gli italiani di oggi, che il fascismo hanno provato sulla propria pelle, difficilmente potrebbero apprezzare. Ma Freud avrebbe fatto buon viso anche al diavolo, se questi gli avesse garantito la incolumità della sua amata e insieme odiata Vienna, e la difesa dal mostro nazista»* (Musatti 2006, p. XII). Anche dopo l'invasione e l'annessione dell'Austria alla Germania, Freud propendeva per rimanere a Vienna e non fu facile convincerlo a trasferirsi all'estero. *«Come sempre accade in simili evenienze, la morsa si stringe poco alla volta, e all'inizio nessuno riesce ad immaginarsi un quadro esatto di quello che sarà l'avvenire»* (ibi, p. XX). Forse, anche Pareto, che muore poco tempo dopo l'ascesa di Mussolini al potere, non aveva l'esatta percezione di quello che stava accadendo. Inoltre, non si può dimenticare che egli,

DOAJ Content

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals »

pur vedendo nel fascismo la possibilità di ristabilire l'ordine sociale, in un articolo dal titolo *Libertà*, pubblicato sulla rivista del partito fascista "Gerarchia", sottolinea la necessità di salvaguardare un certo numero di libertà, tra cui quella di stampa e di insegnamento (cfr. Aron [1967] 1989, p. 433 nota).

Ma torniamo al confronto tra Pareto e Lakoff. Come abbiamo visto, nel *Trattato di Sociologia generale*, si sostiene che l'uomo non è solo razionalità e che le azioni degli individui sono per lo più non logiche. In *La libertà di chi?* Lakoff sostiene una tesi analoga affermando che *«la maggioranza del pensiero non segue le leggi della logica»* (Lakoff [2006] 2007, p. XIX). Se è così, sorge però un interrogativo: perché nelle analisi scientifiche si tende a sottovalutare o addirittura ad ignorare la dimensione non-logica? Una risposta a questo interrogativo la troviamo già in Pareto il quale, polemizzando con l'orientamento sociologico prevalente, osserva che se si trascurano le azioni non-logiche è più semplice teorizzare:

«Se supponiamo che certe azioni sono logiche, diventa molto più facile farne la teoria, che se le supponiamo non-logiche; poiché ognuno di noi ha nella propria mente lo strumento col quale si fanno le deduzioni logiche, e non gli occorre altro. Mentre invece, per le azioni non-logiche, si deve ricorrere all'osservazione di molti fatti, estendendo inoltre le ricerche nello spazio e nel tempo, stando in guardia per non essere indotti in errore da documenti imperfetti. Insomma è un lavoro lungo e difficile che deve compiere chi vuol fare una teoria, per trovare fuori di sé i materiali che la mente sua provvedeva a lui direttamente coll'aiuto solo della logica, nel caso delle azioni logiche» (Pareto [1916] 1988, I, § 262, p. 284).

A questa osservazione segue, subito dopo, un interessante confronto tra economia politica e sociologia, che dà conto del presunto "ritardo" della sociologia rispetto all'economia: *«Se l'economia politica è molto più progredita della sociologia ciò dipende, in gran parte, dal fatto che essa studia azioni logiche […]»* (ibidem). Un'affermazione che si comprende ancora meglio se si considera che: Pareto è stato un economista; ha avuto un ruolo fondamentale nella creazione della Scuola delle scienze sociali all'Università di Losanna (cfr. Mornati 2003); ha abbandonato l'economia perché convinto che *«non si può dare una spiegazione esauriente dell'attività umana in termini economici»* (Izzo 1993, p. 220). Emblematica, in proposito, una lettera indirizzata a Maffeo Pantaleoni, datata 30 aprile 1896, nella quale Pareto scrive: *«Mi persuado ogni giorno di più che non c'è studio più inutile di quello dell'Economia politica»* (Pareto 1960, p. 442).

Ciò premesso, vediamo ora quali sono le implicazioni della scelta intenzionale di prestare attenzione alla dimensione non-logica che, come ha precisato Pareto, non significa illogica. A questo interrogativo si può rispondere osservando che gli studiosi che condividono questa prospettiva ritengono che il nostro pensiero più che seguire le leggi della logica fa ricorso all'uso di metafore. Secondo Lakoff, ad esempio, *«il pensiero metaforico è normale ed è costantemente utilizzato»*; anzi *«noi agiamo sulla base di tali metafore»*, le quali danno *«origine a inferenze che non rientrano nelle regole della logica»* (Lakoff [2006] 2007, p. xix).

Se ci spostiamo sul *Trattato di Sociologia generale*, vediamo che un ampio spazio è dedicato proprio alle metafore le quali, nella costruzione teorica paretiana, rientrano nella quarta classe delle derivazioni costituita dalle prove verbali. E proprio le derivazioni costituiscono, secondo Pareto, *«il linguaggio mediante il quale si giunge sino ai sentimenti degli uomini, e si può quindi modificarne l'attività»* (Pareto [1916] 1988, III, § 1403, p. 1221). L'uomo, cioè, non è solo razionalità; contano anche e soprattutto i sentimenti i quali, secondo Pareto, sono: sintetici, imprecisi, indefiniti e indeterminati; possono assumere caratteri estremi; essere ambivalenti e contraddittori e, soprattutto, non seguono i principi dimostrativi della scienza, bensì principi giustificativi e persuasivi (cfr. Cattarinussi 2000, p. 16; Maniscalco 1994, pp. 148-155). Con le parole di Pareto:

«Quando si ragiona scientificamente, se si può dimostrare che la conclusione non segue logicamente dalle premesse, la conclusione cade. Invece nel ragionamento non-scientifico, se si distrugge una delle forme di derivazione, tosto ne sorge un'altra» (Pareto [1916] 1988, III, § 1416, p. 1228).

Proprio perché la logica dei sentimenti è espressiva, persuasiva e giustificativa, essa trae linfa vitale dall'uso di parole ambigue, dai significati indeterminati. Secondo Pareto, infatti, una fondamentale strategia di manipolazione consiste nell'usare parole che evocano sentimenti gradevoli, ma non hanno significati precisi. Nel *Trattato di sociologia generale* si fa l'esempio della parola libertà utilizzando un'argomentazione che, per alcuni aspetti, ricorda quella di Lakoff precedentemente illustrata. Riassumiamola brevemente: secondo il noto linguista americano, la parola libertà è usata con significati non solo diversi ma addirittura opposti (cfr. Lakoff [2006] 2007). Ebbene, Pareto sostiene una tesi analoga richiamando l'attenzione sui significati multipli e talvolta contraddittori di questo termine circondato da un alone di indeterminatezza (cfr. Pareto [1916] 1988, III, § 1553, p. 1367) ma sempre comunque evocativo di sentimenti gradevoli, che sono quelli che generano persuasione:

«[…] la sorte capitata al termine libertà è assai comica. In molti casi esso significa ora precisamente il contrario di ciò che significava cinquant'anni fa; ma i sentimenti che fa nascere rimangono gli stessi, e cioè esso indica uno stato di cose favorevole a chi ascolta» (ibi, § 1554, p. 1369).

In conclusione, riannodando le fila del discorso finora svolto, dal confronto proposto mi sembra emerga chiaramente l'esistenza di una sostanziale e inaspettata convergenza tra alcune parti del *Trattato di Sociologia generale* di Vilfredo Pareto e la struttura argomentativa del testo sulla libertà di Lakoff ([2006] 2007). In particolare, sono emersi alcuni fondamentali punti di convergenza che forse è opportuno riassumere: la maggior parte del pensiero è inconscio e non segue le leggi della logica; il pensiero si avvale, di solito, di metafore; la ripetizione è una tecnica di manipolazione dagli effetti sicuramente persuasori e, infine, sia Pareto sia Lakoff concordano sulla ambiguità della parola libertà. Nonostante i diversi punti di convergenza, mi sembra, però, che Lakoff non faccia mai riferimento esplicito a Pareto, anche se comunque non disdegna l'apporto della sociologia: tra le letture consigliate per avvicinarsi alla letteratura sul tema della libertà figurano, infatti, alcuni classici quali *Frame Analysis* di Goffman (1974) e *L'individuo e lo Stato* di Spencer ([1884] 1886). In altri termini, ci troviamo di fronte ad un caso di ricezione implicita, in riferimento ad un contesto – quello americano – nel quale, come abbiamo visto, Pareto ha avuto un notevole seguito, nonostante la "moda paretiana" abbia conosciuto anche periodi di declino, come del resto tutte le mode.

Ma qual è il senso del confronto qui proposto? Si potrebbe pensare all'*adombramentismo*, ossia alla «*ricerca deliberata e coscienziosa di tutte le possibili versioni precedenti di una idea scientifica*», ricerca che può avere diverse intenzionalità: ad esempio quella di dimostrare che «non vi è niente di realmente nuovo sotto il sole»; oppure quella di perseguire fedeltà sciovinistiche; o, ancora, quella di retrocedere gli studiosi contemporanei a favore degli "Antichi" (cfr. Merton [1968] 1992, pp. 40-41). Ebbene, nulla di tutto questo: il confronto proposto intende unicamente sottolineare l'attualità di alcune parti del *Trattato di Sociologia generale*, nonché la continuità di certe idee, in una logica cumulativa del pensiero scientifico (cfr. ibi, p. 49). I classici si caratterizzano proprio per la loro attualità e, aggiungerei, anche per il loro essere per così dire trasversali ad aree disciplinari diverse. E questo mi sembra sia proprio il caso di Vilfredo Pareto.

Riferimenti bibliografici

Aron R., *Le tappe del pensiero sociologico*, ed. or. 1967[2], Mondadori, Milano, 1989.
Barbano F., *La recezione dell'opera di Robert K. Merton in Italia*, in Mongardini C., Tabboni S. (a cura di), *L'opera di R. K. Merton e la sociologia contemporanea*, Ecig, Genova, 1989, pp. 93-112.

Bousquet G. H., *Prefazione* a Pareto V., *I Sistemi Socialisti*, ed. or. 1926[2], Utet, Torino, 1954, pp. XI-XXIII.
Cattarinussi B., *Sentimenti ed emozioni nella riflessione sociologica*, in Cattarinussi B. (a cura di), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 15-36.
Cirillo R., *Was Vilfredo Pareto Really a 'Precursor' of Fascism?*, in "The American Journal of Economics and Sociology", 42, 2, 1983, pp. 235-245.
Coser L., A., *Merton's Uses of the European Sociological Tradition*, in Coser L. A. (ed.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1975, pp. 85-100.

Coser L. A., *I maestri del pensiero sociologico*, ed. or. 1977[2], il Mulino, Bologna, 1983.
Di Lellio A. (a cura di), *Le aspettative sociali di durata. Intervista a Robert K. Merton*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", XXVI, 1, 1985, pp. 3-26.
Durkheim E., *Le regole del metodo sociologico,* ed. or. 1895, Sansoni, Firenze, 1970.
Federici M. C., *Dove fondano le libertà dell'uomo. L'approccio sociologico di Vilfredo Pareto con alcune riflessioni su L. Von Mises*, Borla, Roma, 1991.
Federici M. C., *Pareto e i meccanismi sociali: l'approccio metodologico-scientifico nella sua sociologia*, in "Revue européenne des sciences sociales", 37, 116, 1999, pp. 209-221.
Federici M. C. (a cura di), *Vilfredo Pareto. L'immaginazione sentimentale. Residui del Trattato di sociologia,* Mimesis, Milano, 2016.
Femia J. V., Marshall A. J. (eds.), *Vilfredo Pareto: Beyond Disciplinary Boundaries*, Ashgate, Surrey (UK), 2012.
Ferrarotti F., *An Invitation to Classical Sociology: Meditations on Some Great Social Thinkers*, Lexington Books, Lanham, 2003.
Gallino L., *Introduzione* a Parsons T., *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965, pp. XI-XLII.
Goffman E., *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, New York, 1974.
Henderson L. J., *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation*,Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1935.
Homans G. C., Curtis P., *An Introduction to Pareto*, Knoff, New York, 1934.
Izzo A., *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1993.
Izzo A., *Il problema dell'ideologia nella teoria sociologica di Pareto*, in Rutigliano E. (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano, 1994, pp. 103-115.
Lakoff G., *La libertà di chi?*, ed. or. 2006, Codice Edizioni, Torino, 2007.
Lasswell H. D., *Politics: Who Gets What, When, How,* McGraw-Hill, New York, 1936.
Lasswell H. D., Kaplan A., *Power and Society*, Yale University Press, New Haven, 1950.
Lasswell H. D., Lerner D., *The Comparative Study of Elites*, Stanford University Press, Stanford, 1952.
Maniscalco M. L., *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, FrancoAngeli, Milano, 1994.

Merton R. K., *Teoria e struttura sociale*, ed. or. 1968[3], il Mulino, Bologna, 1992.
Mongardini C., *L'attualità di Vilfredo Pareto nelle scienze politiche e sociali*, in "Storia Politica Società - Quaderni di Scienze Umane", 9, 15, 2009, pp. 49-55.
Mornati F., *La création de l'Ecole des sciences sociales à Lausanne (1890-1902): le rôle de Vilfredo Pareto*, in Meuwly O. (ed.), *Les Constitutions vaudoises 1803-2003*, Bibliothèque Historique Vaudoise, Lausanne, 2003, pp. 353-375.
Musatti C.L., *Introduzione* a Freud S., *Opere 1930-1938. L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
Pacelli D., *Una critica alla modernità: qualità, limiti e legittimità nell'opera di Guglielmo Ferrero*, Euroma, Roma, 1989.
Pareto V., *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, a cura di G. De Rosa, Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960, 3 voll.
Pareto V., *Trattato di Sociologia generale*, ed. or. 1916, Utet, Torino, 1988, 4 voll.
Parsons T., *La struttura dell'azione sociale*, ed. or. 1937 e 1949, il Mulino, Bologna, 1968.
Parsons T., *Il sistema sociale*, ed. or. 1951, Edizioni di Comunità, Milano, 1965.
Rapport V. A., Cappannari S. C., Moss L. W., *Sociology in Italy*, in "American Sociological Review", 22, 4, 1957, pp. 441-447.
Roethlisberger F. J., Dickson W. J., *Management and the Worker*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1939.
Rutigliano E. (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, Franco Angeli, Milano, 1995.
Scafati M., *L'elitismo nei Carteggi paretiani*, in "Sociologia", XXXVII, 1, 2003, pp. 35-41.
Spencer H., *L'individuo e lo Stato*, ed. or. 1884, Lapi, Città di Castello, 1886.
Wright Mills C., *L'élite del potere*, ed. or. 1956, Feltrinelli, Milano, 1959.
Wright Mills C., *L'immaginazione sociologica*, ed. or. 1959, Il Saggiatore, Milano, 1962.
Wright Mills C., *Immagini dell'uomo. La tradizione classica della sociologia*, ed. or. 1960, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

M@GM@ ISSN 1721-9809

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

IL PROBLEMA DELLA COSTRUZIONE DI SENSO NEL TRATTATO DI SOCIOLOGIA GENERALE DI VILFREDO PARETO

Andrea Millefiorini

andrea.millefiorini@fastwebnet.it
Professore associato di Sociologia dei fenomeni politici all'Università di Teramo.

Vilfredo Pareto - Collezione di Pierre Boven (Losanna)

Se si paragona lo stato delle società nostre a quello delle società greco-romane, appare subito manifesto che, in molti rami dell'umana attività, come sarebbero le arti, le scienze, la produzione economica, i residui della classe I e le deduzioni della scienza logico-sperimentale hanno certamente cacciato indietro i residui della classe II. Nell'attività politica e sociale, ciò appare meno chiaro, e forse tale effetto è molto debole; ma questa è solo parte dell'attività umana, e considerando tale attività nel suo complesso, si può concludere sicuramente che i residui della classe I e le deduzioni della scienza logico-sperimentale hanno accresciuto il campo in cui dominano; e che anzi, a ciò è in gran parte dovuta la diversità dei caratteri delle società nostre, paragonate a quelle antiche della Grecia e di Roma**[1]**.

Diciamolo pure: se nel testo sopra riportato non comparisse la parola "residui", che ci permette di identificarne immediatamente l'autore, difficilmente assoceremmo questo brano a Vilfredo Pareto. Già, perché l'autore del *Trattato di Sociologia generale* ci è stato, da sempre, presentato e spiegato dai critici e dagli storici del pensiero sociologico (e non solo da loro, come tra breve vedremo) come il campione di una teoria sociologica nella quale sarebbero del tutto assenti i concetti di evoluzione, di progresso, di modernizzazione.

Scrive, ad esempio, Talcott Parsons:

*«Pareto respinge esplicitamente la teoria lineare della evoluzione sociale […]. Pareto sviluppò una teoria ciclica secondo la quale le forme sociali passano attraverso diverse fasi, le quali si ripetono più o meno nello stesso ordine. Egli non nega la possibilità che il processo segua una direzione fondamentale, ma minimizza in maniera così esplicita gli elementi di tale direzione prevalente, in contrapposizione a quelli del modello ciclico, che è legittimo considerare la sua teoria del cambiamento sociale come radicalmente diversa da quella di Marshall e degli altri evoluzionisti»***[2]**.

Ora, a parte il fatto che, come noto, uno dei pochissimi sociologi per il quale Pareto nutriva considerazione era proprio Herbert Spencer**[3]**, oltre che essere ammiratore di Darwin**[4]**, occorre decidersi. Delle due l'una: o Pareto nega l'andamento progressivo, evolutivo, delle società umane, oppure lo riconosce. *Tertium non datur.* Non si può prima affermare che egli lo "respinge", e successivamente dire che "non [ne] nega la possibilità", come appunto fa Parsons. Né si può pensare che qualcuno possa concepire che l'evoluzione delle società umane avvenga "solo un po'".Anche volendo accettare la versione *soft* (ne "minimizza gli elementi", scrive Parsons), anche in tal caso, seppure gli effetti siano "minimi", come in effetti è per Pareto, ciò non toglie che tali effetti, appunto, sortiscano nel lungo periodo le loro conseguenze, così ben descritte da Pareto nel brano sopra riportato.

Che le cose stiamo effettivamente in questo modo lo si può infine evincere dalla domanda che Pareto si pone circa l'andamento dei fenomeni sociali: se esso sia ciclico e ondulatorio, ma privo di direzione, oppure se, sempre ciclico e ondulatorio, esso abbia però una *direzione*. Ebbene, per meglio chiarire la risposta a questa domanda, Pareto disegna nel suo *Trattato* due schemi che più espliciti non potrebbero essere. Nel primo, si vede una linea che ondeggia dall'alto in basso, seguendo però un andamento che non conosce scostamenti da una linea media orizzontale. Nel secondo, invece, quella linea ondulatoria assume una chiara direzione, sul piano cartesiano, rispetto a determinate variabili.

Secondo Pareto, non solo la prima ipotesi (cioè quella dell'andamento senza direzione) *«non è per niente dimostrata»***[5]**, ma egli non esita nel sostenere che *«moltissimi fatti ci inducono a credere che quest'ultima [l'andamento con una chiara direzione, N.d.A.] indichi l'andamento generale e medio del fenomeno»***[6]**.

Certo, ciò che a Pareto interessava spiegare non era tanto la direzione del fenomeno, ma i motivi che imprimevano ad esso il tipico andamento ondulatorio. A tal fine egli si spese fino allo stremo delle forze per tutta la stesura del suo Trattato. E tuttavia, ciò non toglie che lui stesso fosse perfettamente consapevole del fatto che alcune tendenze inarrestabili della storia si imponevano all'osservazione degli scienziati sociali senza possibilità di equivoci. Si prenda, ad esempio, il passo seguente:

*«Nelle società nostre è quasi cessata, o è cessata interamente, la manifestazione dell'ascetismo che appare nelle battiture e nelle mutilazioni. Anch'essa può essere stata, in altri tempi, una ipertrofia degli istinti che spingevano gli individui a soffrire per la collettività»***[7]**.

Se poi volessimo proprio andare a cercare (certo, si faticherebbe un po' ma non si tornerebbe a mani vuote), ci sarebbe anche dell'altro. Ci sarebbe il fatto che vi sono, nel *Trattato*, alcuni passi che possono essere letti in chiave di costruzionismo evoluzionista: quello di Berger e Luckmann**[8]**, per intenderci e, se vogliamo, quello del modello evoluzionista di tipo "nomologico-deduttivo" di matrice popperiana e hayekiana**[9]**. Vogliamo provare a leggerli? Leggiamoli:

*«Non si può ammettere che un giorno i greci si siano riuniti per decretare quale dovesse essere la coniugazione dei loro verbi; è soltanto l'uso che ne ha fatto un capolavoro»***[10]**.

I seguaci del Neuman hanno uno scopo. Vogliono […] dimostrare la realtà delle tradizioni storiche, e specialmente delle tradizioni religiose; ma il credere ad esse non è punto simile al credere che l'Inghilterra è un'isola [come appunto sostengono i seguaci di Neumann, *N.d.A.*], perché per tali tradizioni manca la possibilità della verifica che esiste per questo fatto [cosa che appunto è possibile fare, invece, per la credenza che l'Inghilterra sia un'isola, *N.d.A.*]. Da molti secoli a questa parte si sa che l'Inghilterra è un'isola, mentre 150 anni fa si stimavano vere, nella storia romana,tante cose che ora sono stimate semplici leggende**[11]**.

La febbre si guariva col portare al collo un ragno vivo chiuso in un guscio di noce. Le vipere e i rospi avevano parte notevole nella farmacopea. Sono tutte sciocchezze, ma se queste sciocchezze non ci fossero state, neppure sarebbe nata la scienza sperimentale**[12]**.

Detto questo, il nostro scopo non è certo, qui, di proporre un Pareto progressista o evoluzionista. Ciò che però, prima di iniziare ad affrontare *in medias res* la sua opera, ci premeva sottolineare, era di sgombrare subito il campo da rappresentazioni stereotipate del suo pensiero e della sua teoria.

In altre parole, va subito precisato che il *Trattato di Sociologia generale* non nega una concezione evolutiva delle società umane, né, tantomeno, asseconda una visione puramente ricorsiva dei

Collana Quaderni M@GM@

Volumi pubblicati

www.quaderni.analisiqualitativa.com

fenomeni collettivi[13].

No, le cose per Pareto stanno in modo ben più complicato. Talmente complicato che cercare di trovare un *focus* teorico centrale, nella sua opera, sarebbe un tentativo vano. È lui stesso, del resto, che aborrisce le spiegazioni monocausali e che ripete fino alla noia che residui, interessi ed eterogeneità sociale si condizionano vicendevolmente, senza che se ne possa stabilire una correlazione univoca.

Si aggiunga a ciò che per Pareto la società, cui egli non nega uno statuto di autonomia rispetto alla semplice somma degli individui che la compongono, è comunque un aggregato umano caratterizzato da contrasti, conflitti, tensioni così forti che sarebbe ben difficile volerne dare una rappresentazione che ne facesse un tutto coerente. Per questo, egli non si avventura mai in previsioni, diversamente da quanto fece il pur da lui stimato Spencer, o il (meno stimato) Comte, né, più in generale, ritiene la sociologia una scienza che possa in qualche modo essere predittiva, diversamente dall'economia.

Stando così le cose, è possibile cercare almeno di riannodare i fili di un discorso, quello paretiano, che contiene una gran messe di asserti, di osservazioni, di prospettive teoriche, spesso non facilmente distinguibili o non chiaramente identificabili, al punto da fare del *Trattato* un'opera *«squilibrata, talvolta indigesta, spesso prolissa: un mostro»*[14]?

Cercheremo, nel corso di questo lavoro, di rispondere appunto a tale domanda e a tale esigenza. In particolare, ci soffermeremo qui sul problema della costruzione di senso, e di come l'autore fornisca una delle più interessanti teorie sociologiche, su questa tematica, che mai abbiano visto la luce.

In Pareto è possibile rinvenire soprattutto una teoria dell'azione, più che una teoria della struttura e dell'organizzazione sociale. O meglio quest'ultima, pur non assente, è più un risultato esplicativo "a cascata" della prima che non viceversa. È per questo motivo che la principale prospettiva analitica paretiana parte da una angolatura visuale di livello micro e meso, per spiegare quella macro. Non a caso il suo approccio viene definito, da diversi autori, di tipo "psicologico"[15], anche se su questo bisogna intendersi bene: *«i residui sono concetti analitici a uso del sociologo e non dello psicologo. Pareto dice che lo studio dei sentimenti stessi è di competenza dello psicologo e non del sociologo»*[16]. Ma che differenza c'è, allora, tra gli uni (i residui) e gli altri (i sentimenti)? Su questo punto Pareto non è affatto chiaro. Tuttavia è possibile dedurre dal *Trattato* che i residui costituiscono condizioni psichiche che raccolgono insiemi di sentimenti assimilabili per affinità e, soprattutto, per lo scopo concreto dell'azione che mettono in atto nel soggetto o nei soggetti. Inoltre questi gruppi di sentimenti hanno sempre, tutti, rilevanza sociologica, mentre gli altri tipi di sentimenti, non possedendo questa caratteristica, non rientreranno mai nelle classi di residui. Ad esempio, il residuo della "integrità dell'individuo e delle sue dipendenze" comprende sentimenti che hanno rilevanza sociologica, in quanto danno luogo a stati d'animo o a comportamenti che hanno ad oggetto, o sono finalizzati a, obiettivi di ordine collettivo, come la sicurezza pubblica, o le dinamiche di integrazione o di conflitto di o tra gruppi più o meno estesi. Viceversa, sentimenti come ad esempio la paura del buio, o l'euforia per la nascita di un figlio, o stati d'animo come l'ansia, hanno rilevanza puramente, o prevalentemente, psicologica, per evidenti motivi.

Questo tipo di sentimenti, quelli cioè che configurano, se raggruppati per affinità, i residui, *«manifestati dalle credenze e dai pensamenti degli uomini, operano potentemente per determinare i fenomeni sociali, e da ciò segue che i sentimenti e le loro manifestazioni sono per la Sociologia "fatti" importanti quanto quelli che sono azioni»*[17]. Sicché, il residuo, e lo scopo che ne discende, sono "principali […]; secondaria, e spesso di molto, è la derivazione"[18], cioè la giustificazione, in forma di "credenze e pensamenti", di quei comportamenti.

Ne discende, scrive Aron, che per Pareto *«la caratteristica capitale della natura umana è di lasciarsi guidare dal sentimento, e di avanzare [conseguentemente, N.d.R.] giustificazioni pseudo-logiche per atteggiamenti sentimentali»*[19].

Ecco dunque un primo aspetto da sottolineare: la centralità dei residui nella teoria paretiana. Scrivevamo più sopra che residui, interessi ed eterogeneità sociale si condizionano e si influenzano vicendevolmente. Vero, ma per Pareto in questa triangolazione i residui si trovano in una posizione centrale. Se utilizzassimo uno schema tipico della *network analysis*, i residui costituirebbero il nodo centrale rispetto agli altri due.

Stando i residui (e i sentimenti che ne sono alla base) in tale posizione, ne discende che difficilmente le azioni umane possano rispondere, nella maggior parte di esse, alla doppia condizione di essere razionali sia oggettivamente che soggettivamente, e dunque di possedere l'attributo della logicità. Sicché, *«le azioni non logiche hanno gran parte nella vita sociale e […] talvolta producono il male, e tale altra il rimedio a questo male»*[20].

Raymond Aron potrà quindi affermare, del tutto a ragione, che *«la sociologia di Pareto si definisce con riferimento e in opposizione all'economia, la quale considera essenzialmente azioni logiche, mentre la sociologia tratta soprattutto azioni non logiche»*[21].

È, questo, un passaggio fondamentale. Una siffatta concezione della sociologia, da parte di Pareto, si contrappone infatti di 180 gradi rispetto a quella di Weber.

Per Weber, compito della sociologia è essenzialmente l'analisi e lo studio di un'azione di tipo razionale (*«Proprio sulla base di presupposti razionali di questo genere la sociologia costruisce la maggior parte delle sue "leggi"»*[22]). Il che non significa affatto che, per lui, l'azione razionale sia la dimensione principale dell'agire umano: tutt'altro. Egli sostiene però che tale dimensione è quella che *prevalentemente* interessa la sociologia. Per comprendere e spiegare invece l'azione tradizionale e l'azione affettiva, che costituiscono spesso *«elementi irrazionali dell'agire, la psicologia comprendente può senza dubbio rendere servizi di decisiva importanza»*[23].

Pareto individua invece uno spazio, importantissimo, tra psicologia e sociologia, nel quale hanno origine tutta una serie di azioni che, se sommate o aggregate, o se riprodotte per emulazione, per imitazione, o per replicazione di condizioni analoghe, vengono a costituire fenomeni che non possono essere spiegati solo attraverso la psicologia, o la psicologia sociale, e che sono appunto di dominio naturale della sociologia. Così, proprio quelle azioni che Weber considerava irrazionali e

quindi spettanti all'osservazione e allo studio della psicologia, costituiscono invece per Pareto il nocciolo, il nucleo vitale delle discipline sociologiche.

Ad esempio, il residuo del "bisogno di uniformità":

*«Tale bisogno esiste pure negli animali che vivono in società. Se si tinge una gallina in rosso e si rimette colle compagne, queste l'aggrediscono subito. Tra i popoli barbari, il bisogno di uniformità è molto maggiore che tra i popoli civili»***[24]**.

Stabilito dunque che una grande parte delle azioni umane sono di tipo non logico, ciò non vuol dire affatto, però, che il *senso* che esse hanno per gli uomini sia tale. In sostanza, le azioni, così come vengono "decodificate" dagli uomini, risultano nella loro maggior parte di tipo logico. Se mi iscrivo ad un partito che si propone di abbattere il sistema economico di mercato e la democrazia, o se punto 20 € su una giocata che ha l'1% di possibilità di vincere, o se do fiducia a un politico che promette 10 milioni di posti di lavoro in un anno, non è detto che gli altri considerino la mia azione, a priori, di tipo illogico. Dipende da tanti fattori, che non ci è possibile esaminare in questa sede. Ciò che però Pareto sottolinea, è che in ogni caso le azioni sono *sempre* rivestite da una "vernice"**[25]** (come la chiama lui) di razionalità-logicità.

Perché accade questo? Perché tra gli stessi residui, cioè, in ultima, tra i *sentimenti* che muovono gli uomini, ve n'è uno, in particolare, che Pareto definisce *«Bisogno di sviluppi logici»*: *«l'uomo ha una tendenza così forte ad aggiungere svolgimenti logici ad azioni non-logiche, che tutto gli serve di pretesto per dedicarsi a questa diletta occupazione»***[26]**.

Il bisogno di logica è soddisfatto tanto con una logica rigorosa quanto con una pseudo-logica; in sostanza gli uomini vogliono ragionare, preme poco poi se sia bene o male. Si osservi a quante fantastiche discussioni, come sarebbero le varie teologie, le metafisiche, le divagazioni sulla creazione del mondo, sul fine dell'uomo ed altre simili, e si avrà un concerto della prepotenza del bisogno soddisfatto da tali produzioni**[27]**.

La "diletta occupazione" di cui parla qui l'autore altro non è – usando una terminologia, diciamo così, più specifica – che la incessante attività di costruzione di senso e di significato messa in atto dalle società umane. Pareto ci fornisce una mirabile teoria delle credenze, delle rappresentazioni e delle "narrazioni collettive", dei miti, delle leggende, della saggezza popolare e dei suoi proverbi, delle ideologie, dell'opinione pubblica.

Tutto ciò è il prodotto delle giustificazioni, delle spiegazioni, dei ragionamenti intorno ai comportamenti individuali e collettivi; intorno ai significati espressi e manifestati dai comportamenti individuali e collettivi; intorno ai fenomeni della natura; intorno a ciò che è osservabile e a ciò che non è osservabile ma solo immaginabile, ipotizzabile, "fantasticabile", in quanto non attribuibile alla sfera fisica ma a quella metafisica.

Non è qui nostro compito, né del resto ne avremmo la possibilità, di verificare empiricamente se la teoria paretiana della costruzione di senso sia attendibile, o sia attuale, o goda insomma di buona salute oppure no.

Ciò che però riteniamo utile fare, è di dare conto in modo il più possibile chiaro della teoria paretiana delle "derivazioni" (usando il termine a lui caro), ossia, appunto, della sua teoria della costruzione di senso.

Occorre partire da alcune considerazioni, propedeutiche alla comprensione del discorso paretiano: un significato oggettivo, considerato tale in quanto nella pratica di attribuzione di senso da parte di un numero significativo di soggetti esso tende a ripetersi senza differenze percettibili, può essere effettivamente riscontrato – non sempre, ma in molti casi sì – nella *percezione degli oggetti, e nei rapporti tra essi oggetti*, da parte degli uomini. L'espressione "la luna è nel cielo" ha effettivamente un significato oggettivo, valido *urbi et orbi*, comprensibile a tutti, in tutti i luoghi e in tutte le latitudini.

Tuttavia, già se dicessimo: "il cane abbaia alla luna", ecco che l'interpretazione di questa *azione* (non ancora neppure di un uomo, ma di un animale) potrebbe prestarsi a diverse interpretazioni e quindi vedersi attribuire significati non coincidenti, dunque non *oggettivi*, da parte di più soggetti. Per qualcuno, infatti, questa azione potrebbe avere un significato, per altri un significato diverso.

Nell'ambito poi delle *azioni degli uomini nei confronti di cose* il discorso si complica, sebbene – anche in questo caso – la presenza di possibili, ristretti ambiti di significati oggettivi non possa essere considerata del tutto inesistente. Ma necessita di alcune precisazioni. Se ad esempio prendiamo l'espressione "il contadino sta seminando", il senso di questa azione sembra chiaro per tutti, e quindi potrebbe rispondere all'attributo di "oggettivo". Ma occorre specificare che la presunta oggettività di questa azione può e deve essere riferita solo all'ambito della comunità cui quel contadino appartiene. Potrebbe ad esempio darsi che l'azione di seminare, tra gli appartenenti ad un'altra comunità, non sia compresa – e dunque non abbia alcun senso – in quanto lì si praticano ancora tecniche di approvvigionamento alimentare attraverso la sola caccia o la sola raccolta di prodotti della terra.

Se poi entriamo nella sfera delle *azioni tra gli uomini tra loro*, cioè dei rapporti intersoggettivi, interumani, qui il discorso si fa ancora più complicato, e la possibilità di attribuire significati oggettivi si fa ben più ardua e difficile. Ma, relativamente a questo ambito, dobbiamo ulteriormente effettuare ulteriori sotto-categorie di casi: azioni di individui presi singolarmente; azioni intersoggettive; situazioni descrittive e normative; situazioni descriventi il passato (più facilmente oggettivabili) o il presente (meno facilmente) o il futuro (per nulla oggettivabili); sistemi di norme e di codici oggettivati (facilmente oggettivabili).

Il concetto di "significato oggettivo", se può quindi essere applicato ad oggetti, situazioni o fatti riguardanti circostanze extra-umane, quindi ad esempio ai fenomeni naturali, o a rapporti tra azioni umane ed oggetti materiali, non può esserlo, per lo meno nella stessa misura, per gli eventi inter-umani. Qui, è più corretto parlare di "significato" *tout-court* o, ancor più estesamente, laddove se ne sia in presenza, di "senso comune" o "significato condiviso".

Tutte le premesse sopra evidenziate le ritroviamo in alcuni importanti passaggi dell'opera paretiana, come ad esempio i seguenti:

«La narrazione di un fatto anche semplicissimo riproduce difficilmente il fatto preciso. I professori di diritto penale hanno spesso sperimentato questo: un fenomeno accade in presenza degli studenti, si prega ognuno di loro di scrivere la narrazione, e si ottengono tante narrazioni quante sono le persone[28]. *[…] Le deviazioni tra i fatti e le narrazioni possono essere piccole, insignificanti, e possono anche crescere, moltiplicarsi, estendersi, dando, per tal modo, origine a racconti che tanto si discostano dai fatti da non avere con essi quasi più alcun punto comune. Si hanno così storie fantastiche, leggende, romanzi, nei quali non si può mai distinguere se vi sono cenni di fatti reali, né cosa sono quei fatti»*[29].

È dunque proprio il fatto che i residui possono prestarsi a diverse interpretazioni, come del resto i sentimenti, che comporta di conseguenza che essi *«non possono essere premesse di ragionamenti rigorosi, come invece possono essere, e sono ognora nelle scienza, le proposizioni [teorie scientifiche, N.d.R.]»*[30]. Infatti, *«in una contesa fra un chimico e un altro chimico, c'è un giudice, cioè l'esperienza. In una contesa tra un musulmano e un cristiano, chi è il giudice? Nessuno»*[31].

Che affidabilità, che credibilità hanno o possono avere allora, stando così le cose, le derivazioni? Pareto ci risponde in questo modo:

«Possiamo […], ragionando all'ingrosso, dire che, dalle derivazioni esistenti in una data società, si possono trarre conclusioni che saranno verificate dall'esperienza, purché: 1) si faccia una certa tara a tali derivazioni, che di solito vanno oltre il fine al quale in sostanza si mira; 2) il ragionamento non allontani troppo dallo stato di questa società; non si spinga all'estremo limite logico il ragionamento che ha per premesse i residui corrispondenti a tali derivazioni. I termini "certa tara, troppo, estremo limite" sono poco precisi, appunto perché non sono precisi i limiti entro i quali le derivazioni, od i residui che ad esse danno origine corrispondono ai fatti, e anche perché, nel linguaggio volgare, le derivazioni sono espresse in modo poco o niente rigoroso»[32]
.

Le spiegazioni delle azioni individuali o collettive (derivazioni) sono in ogni caso, sempre, conseguenza dei residui che ne sono alla radice. Per tale motivo (e qui la sociologia comprendente di Weber si sposa invece benissimo con la concezione paretiana) le azioni umane sono comunque *sempre* dotate di senso, per lo meno per chi le compie o per chi vi partecipa in qualche misura. Per coloro che le osservano, esse potranno essere più o meno sensate, ma l'osservatore dovrà comunque ricorrere, per dar loro un significato, al proprio bagaglio esperienziale fondato, appunto, innanzitutto su residui.

In questo modo, per ogni uomo, per il professionista come per l'uomo della strada, le derivazioni sono soprattutto il risultato di precedenti attivazioni e messe in pratica di azioni fondate su residui. È esattamente per questo motivo che, spesso, *«l'uomo pratico che si lascia guidare dai residui giunge a conclusioni molto meglio verificate dai fatti, che l'uomo esclusivamente teorico che ragiona a filo di logica»*[33].

Per lo stesso motivo, ad esempio, nella Francia del XIX secolo, alcuni intellettuali *«credevano di godere l'ammirazione della gente […], e gonfi e pettoruti opponevano gli splendori della loro logica alle tenebre dei "pregiudizi" e delle "superstizioni" degli avversari; ma, nel fatto, andavano lungi dalla realtà, molto più di questi»*[34].

E infine, sempre a motivo di ciò, si spiega il fatto che *«gli dèi d'Omero, coi quali se la prende Platone, sono stati vivi nella mente di milioni e milioni di uomini; il Dio di Platone non è mai stato vivo, ed è rimasto l'esercizio rettorico di pochi sognatori»*[35].

Insomma, e venendo alle conclusioni del nostro discorso, Pareto ci spiega come i residui siano al centro del complesso ordine sociale che viene a costituirsi dalla combinazione tra questi, gli interessi, l'eterogeneità della società e le derivazioni. Ai fini della costruzione di senso, vi è un genere di residui, quello definito *«bisogno di sviluppi logici»*, il quale comprende *«la maggior parte dei residui che determinano le derivazioni»*[36]. Sono poi queste ultime che, venendo diciamo così a "vivere di vita propria", perimetrano, definiscono, determinano, conferiscono i significati individuali e collettivi sui quali l'interazione quotidiana tra gli uomini fonda la trama principale delle proprie routines, delle proprie pratiche, delle proprie condotte all'interno di ambiti di convivenza, di istituzioni, di comunità nazionali.

Vi è stato chi, come Norberto Bobbio, ha tratto da questo indubbio assetto concettuale nella teoria sociologica paretiana, conseguenze e deduzioni che ci restituiscono il pensiero di Pareto come una versione socio-psicologica della teoria marxista della "falsa coscienza"[37]. In sostanza, scrive Bobbio, *«alla concezione storicistica delle ideologie propria di Marx, Pareto contrappone una concezione naturalistica dell'uomo come animale ideologico»*[38].

Tuttavia bisogna intendersi. È certamente vero che le ideologie del Novecento possono essere spiegate seguendo l'approccio paretiano, ma la sua sociologia non si risolve e non si esaurisce in una semplice teoria delle ideologie. Essa è un qualcosa di ben più ampio e ben più complesso, che abbraccia tutto l'arco storico delle civiltà umane, e che quindi si pone come uno dei tentativi più ambiziosi, sino ad oggi concepiti dalle scienze sociali, di spiegare quel complicatissimo processo sociale che va sotto il nome di "costruzione di senso".

Note

[1] V. Pareto, *Trattato di Sociologia generale*, Vol. V, Edizioni di Comunità, Milano 1981, p. 281 (d'ora in poi: TSG).

[2] T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale* (1937), Il Mulino, Bologna 1987, p. 221.

[3] J. Freund, *Pareto*, Laterza, Roma-Bari 1976, p. 140.

[4] Ibidem, p. 14.

[5] TSG, Vol. V, p. 281.

[6] Ibidem. Corsivo mio.

[7] Ibidem, Vol. II, p. 199.

[8] P. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1967; trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, Il Mulino 1986.

[9] K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972; trad. it., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando Editore, Roma 1975; F. von Hayek*, Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 2000.

[10] TSG, Vol I, p. 88.

[11] Ibidem, p. 347.

[12] Ibidem, Vol. II, p. 25.

[13] Del resto, sin dai suoi primi scritti Pareto affermava che "lo sviluppo delle società umane si compie secondo leggi fisse e determinate al pari di quelle che a noi già rivelò la fisica"; cit. da G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Droz, Genève 1968, p. 13.

[14] J. Freund, *op. cit.*, p. 57.

[15] Come ad esempio M. Rush, *Politica e società*, il Mulino, Bologna 1994, p. 73.

[16] R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1984, p. 391.

[17] TSG., Vol. I, p. 330.

[18] Ibidem, Vol. III, p. 13.

[19] R. Aron, *op. cit*., p. 391.

[20] TSG, Vol. II, p. 230.

[21] R. Aron, *op. cit*., p. 377.

[22] M. Weber, *Economia e società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1999, p. 17

[23] Ibidem.

[24] TSG, Vol. II, p. 161.

[25] Ibidem, p. 89.

[26] TSG, Vol. I, p. 108.

[27] Ibidem, p. 88.

[28] TSG, Vol. I, pp. 394-395.

[29] Ibidem, p. 397.

[30] TSG, Vol. II, p. 14.

[31] Ibidem, Vol. I, p. 238.

[32] Ibidem, Vol. III, p. 110.

[33] TSG, Vol. III, p. 111.

[34] Ibidem.

[35] TSG, Vol. IV, p. 256.

[36] R. Aron, *op. cit*., p. 393.

[37] "Tanto in Marx come in Pareto, il fenomeno della coscienza illusoria si duplica in quello della falsa coscienza"; cfr. N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1996.

[38] N. Bobbio, *op. cit.*, p. 103.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia

Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali

Lo sguardo del sociologo abbraccia per com-prendere
Studiosi italiani ricordano cent'anni dalla pubblicazione del Trattato di Sociologia Generale di Vilfredo Pareto
Maria Caterina Federici (a cura di)
M@gm@ vol.15 n.1 Gennaio-Aprile 2017

UN FINALE A SORPRESA: ROMA, L'OCCIDENTE E LA GABBIA BIZANTINA

Emanuela Susca

emanuela.susca@uniurb.it
Ricercatrice di Sociologia generale nell'Università degli studi di Urbino Carlo Bo.

Vilfredo Pareto - Biblioteca Civica Paolo e Paola Maria Arcari, Fondo Paolo Arcari (Tirano)

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.15 n.1 2017
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

Introduzione

Questo contributo vuole essere una rilettura teorico-analitica indirizzata principalmente agli ultimi paragrafi del *Trattato di sociologia generale*. Nelle pagine che seguono, quindi, proporremo dapprima una breve sintesi del capitolo XIII – da Pareto intitolato *L'equilibrio sociale nella storia* – e ci concentreremo poi principalmente sulle sezioni conclusive e dedicate a una lunga vicenda tante volte rivisitata da storici e letterati: la vita e la caduta dell'Impero romano nelle sue due ramificazioni, quella occidentale e quella orientale.

Si avrà così modo di mettere in rilievo come la lettura operata dal grande sociologo non solo offra un punto di vista originale rispetto a molta della letteratura esistente, ma presenti anche significative differenze rispetto agli schemi interpretativi fatti valere in generale nel *Trattato*. Infatti, sia la parabola dell'antica Roma sia – e ancor di più – quella di Bisanzio vengono da Pareto ripercorse sulla scorta di una contrapposizione radicale tra Occidente e Oriente che è poco o per nulla presente nelle altre pagine paretiane, così come praticamente assente vi è anche la profezia finale sull'imminente avvento di un'*«organizzazione»* di tipo bizantino nei Paesi economicamente e socialmente più avanzati.

Infine, concludono l'intervento alcune osservazioni sull'attuale e perdurante vitalità del dibattito che circonda Bisanzio/Costantinopoli/Istanbul, multiforme città-simbolo che è stata ed è oggetto di trasfigurazioni positive o più spesso negative e che – come mostra esemplarmente il discorso paretiano – rinvia in modo diretto alla nostra realtà e auto-rappresentazione di europei e "occidentali".

Dall'antica Grecia all'Impero romano

Il capitolo che conclude il monumentale capolavoro paretiano si apre con il paragrafo 2412 e con alcune considerazioni generali sui residui e, in particolare, sulla proporzione tra istinto delle combinazioni e persistenza degli aggregati in vista dell'utilità e prosperità generali. Il discorso si concentra però subito su una rivisitazione dell'antica Grecia intesa come *«laboratorio di esperienze sociali e politiche»* (Pareto 1988, § 2429).

Siamo così messi davanti a quella contrapposizione tra Atene e Sparta di cui l'autore evidentemente si serve anche per mostrare come una classe eletta dovrebbe sapersi guardare da due opposti eccessi per reggere con successo l'intera società. Se *«Sparta non accoglieva le innovazioni, perché troppo potenti erano in essa i residui della classe II»* e *«Atene le accoglieva subito, ma non sapeva trarne l'utile che comportavano, per via della potenza in essa dei residui della classe I»* (ivi, § 2419), è insomma evidente che modelli e antecedenti vadano ricercati altrove: nella breve e significativa vicenda di Tebe (ivi, §§ 2430-2439), nei successi della Macedonia (ivi, §§ 2440-2443) e soprattutto nell'antica Roma, già altrove elogiata per la capacità di attraversare rinnovamenti anche significativi evitando traumi e caos (ivi, §§ 238-243) e ora nuovamente evocata per l'avere saputo incarnare, quanto meno nei propri momenti migliori, una giusta e possibile via di mezzo tra conservazione gelosa e rivoluzione perenne (ivi, § 2428).

Prima però di soffermarsi ancora e per l'ultima volta su Roma, Pareto decide di spaziare nel tempo e nei luoghi e, dando in vero l'impressione di una trattazione poco ordinata, affronta alcuni ulteriori argomenti. In primo luogo, volge lo sguardo al passato recente e al proprio presente per evidenziare la similitudine che vede legare la coppia di opposti Atene/Sparta e l'odierno binomio Francia/Germania (ivi, §§ 2444-2476). Già nemiche almeno dai tempi delle guerre napoleoniche, le due potenze che si avviano a contrapporsi mortalmente nel conflitto mondiale sono così descritte la prima come una nazione irrequieta e guidata da un'*élite* incline all'ideologia e alla demagogia e la seconda come una comunità guidata da uomini saggi e, sul modello di Bismarck, capaci di fare affidamento tanto sulla forza della tradizione quanto su quella delle armi.

Sono poi passati in rassegna i *«mezzi»* di cui una classe governante può avvalersi per *«eliminare gli individui aventi qualità superiori e tali da poter nuocere al [proprio] dominio»* (ivi, § 2477): *«la morte»* inflitta agli avversari (ivi, § 2478); *«le persecuzioni che non giungono sino alla pena capitale»* (ivi, §§ 2479-2480); *«l'esilio, l'ostracismo»* (ivi, § 2481); *«il chiamare a fare parte della classe governante (…) ogni individuo che ad essa potrebbe riuscire pericoloso»*, ovvero la cooptazione (ivi, §§ 2482-2487).

Ancora successivamente, sono poi affastellati e offerti al lettore esempi di circolazione delle *élites* in cui l'antica Grecia è citata fianco a fianco con la storia di Venezia e con vicende tra loro disparate come quelle della crociata contro gli Albigesi e degli scontri intestini che dividevano l'Italia ai tempi di Machiavelli (ivi, §§ 2485-2538).

La lettura del capitolo continua mostrandoci un Pareto che, forse per dare una chiusura più organica e ordinata al proprio capolavoro, affronta finalmente la dibattuta questione del consolidamento e del declino dell'Impero romano e per tale via rinviene analogie con la parabola dei sistemi sociali e politici occidentali. Per *«comodo di esposizione»* (ivi, § 2547), egli compie una partizione delle vicende in quattro fasi:
1) Dal tempo della seconda guerra punica, vinta da Roma contro Cartagine (218 a.C. – 202 a.C.), sino alla fine della Repubblica (27 a.C.). È questa l'epoca ascendente in cui «la potenza politica, militare e finanziaria di Roma va crescendo» e «la libertà economica è notevole» (ivi, § 2548).
2) Dal principato di Augusto al momento in cui inizia la cosiddetta "dinastia" degli antonini (27 a.C. – 96 d.C.). Stando a Pareto, *«siamo sempre vicini al massimo»* di prosperità e dinamismo che caratterizzava il periodo precedente, ma si cominciano a scorgere i primi segnali di *«decadenza»* e di una *«tendenza alla cristallizzazione»* che sembra avere due facce (ivi, § 2549): da un lato, una propensione alla burocratizzazione tale per cui *«la classe governante diventa un ceto di impiegati, colla ristrettezza di mente che è propria di tal gente»*; dall'altro, un mutamento nell'*«origine etnica»* dell'*élite* su cui diamo la parola al sociologo:

«L'invasione, già principiata sul finire della repubblica, di elementi forestieri, non solo nella cittadinanza ma anche nella classe eletta, cresce d'intensità ed impoverisce ognor più dell'antico sangue romano od anche solo italiano il popolo che seguita a dirsi romano ed i suoi capi. Questi forestieri recano in gran copia residui della classe II. Nasce la pianticella che frondeggierà

poscia coll'invasione delle religioni orientali, il culto di Mitra, il trionfo del cristianesimo» (ivi, § 2549).

Il discorso si farà più esplicito nei paragrafi successivi, ma è già possibile vedere come nello schema della circolazione delle classi elette intervenga una contrapposizione razziale-culturale: l'Occidente romano e italiano, evidentemente identificato con il paganesimo tollerante e l'ingegno della prima classe residuale, *versus* un Oriente superstizioso e arretrato.

3) Dal tempo degli antonini all'uccisione di Gallieno (96 d.C. – 268 d.C.). È la stagione del declino rovinoso e di una *«cristallizzazione»* irreversibile a cui sembrano mettere provvidenzialmente fine le invasioni barbariche (ivi, § 2551). Senza diffondersi nel racconto dettagliato dei vari momenti o tanto meno dei successivi particolari relativi alla fase degli imperatori illirici (268 d.C. – 284 d.C.) o a Diocleziano e alla tetrarchia (285 d.C. – 305 d.C.), Pareto prosegue sia con la descrizione di un irrigidimento economico che spegne la libertà di intraprendere e porta la società romana a somigliare a *«una società di caste»* e corporazioni chiuse sia, e soprattutto, con una narrazione dove è decisivo il fattore etnico e razziale. È questo il punto di vista che lo porta non solo a rimarcare la massiccia presenza di *«elementi forestieri»* (non romani né italiani) nelle file della classe eletta e tra *«gli stessi imperatori»*, ma anche a sottolineare come l'ascesa sociale di *«orientali»* e *«barbari superstiziosi»* peggiorasse lo stato psichico dell'*élite* rendendo sempre più scarso l'*istinto delle combinazioni* e per converso sovrabbondante la *persistenza degli aggregati* (ivi, § 2550).

I paragrafi che stiamo esaminando ricostruiscono il clima sociale e culturale della decadenza richiamando tra gli altri Giovenale e le sue *Satire*. Ed è notevole come proprio l'ispirazione di Giovenale si rinnovi nel sarcasmo riservato al dilagare di costumi sempre più effeminati ed ellenizzati e a un Oriente visto come naturalmente incline alla mollezza e alla pederastia. Per di più, ci sono pochi dubbi sul fatto che la chiave di lettura pertinente sia qui da individuare principalmente nella dicotomia Occidente/Oriente e molto meno in quella civiltà/barbarie:

«(...) da tutto l'impero, ed anche da contrade poste oltre ai confini, giungevano gli schiavi a Roma. Fra questi, coloro in cui era maggior copia di residui della classe I, ed arano specialmente greci ed orientali, facilmente acquistavano la libertà. I loro discendenti, sempre mercé la prevalenza dei residui della classe I, arricchivano, salivano nella gerarchia sociale, diventavano cavalieri e senatori. Per tal modo era eliminato il sangue latino e l'italico dalla classe governante; e questa per molti motivi, non ultimo dei quali era forse l'origine servile e la viltà asiatica, diventava ognor più aliena all'uso delle armi» (ivi, § 2599).

Il dito è chiaramente puntato contro lo scadimento sociale e politico dovuto all'elemento "orientale", "greco" o "asiatico" che esso fosse. Sensibilmente diverso è invece il giudizio sui barbari intesi come i feroci guerrieri – prevalentemente nordici e germanici – che saccheggiavano e invadevano i territori romani: parimenti superstiziosi e oltremodo dotati di residui della II classe, secondo Pareto essi erano uomini rozzi e caratterizzati da una sorta di sana *«ignoranza»* che precludeva loro l'arte del governo e li rendeva inconsapevoli artefici della benefica rottura di una *«macchina»* ormai prossima alla paralisi come quella imperiale (ivi, § 2551).

4) La quarta e ultima fase individuata è quella dell'esistenza dell'Impero bizantino, ovvero di quella parte orientale dell'Impero sopravvissuta per secoli alla capitolazione di Roma e complessivamente meno colpita dalle incursioni delle popolazioni esterne e che però, stando alla chiusura del *Trattato*, proprio per questo era stata condannata a sopravvivere in quello *«stato irrigidito»* già *«spezzato»* a Occidente dai barbari e a patire *«gli effetti dell'organizzazione spinta all'estremo»* (ivi, § 2610).

La parabola di Costantinopoli

Considerato che Costantinopoli fu fondata nel 330 e cadde conquistata dai Turchi Ottomani nel 1453, il *Trattato* condensa nei pochi paragrafi finali una vicenda più che millenaria. E lo fa dando disinvoltamente spazio a due aneddoti: il primo è narrato dallo storico Prisco di Panion, membro di una delegazione inviata dall'Imperatore Teodosio II presso la corte di Attila e testimone delle parole con cui un ex prigioniero greco elogiava la moderazione del potere presso gli Unni paragonandola all'arbitrio e alle inique pretese fiscali vigenti nell'Impero d'Oriente (ivi, §2610). Il secondo aneddoto riguarda invece tale Chila, già *«lenone»* di professione e lanciatosi poi in una fortunata quanto disdicevole carriera militare a coronamento della quale ottenne il comando dei Marcomanni direttamente dalle mani dell'imperatore. E il commento di Pareto assume la vicenda a riprova di quanto misera e pericolosa possa essere la degenerazione burocratica:

Con simili modi di costituire la classe governante si capisce agevolmente come, poco alla volta, furono perdute le province dell'impero, ed infine la stessa capitale. Occorre notare che il fenomeno non è speciale della burocrazia bizantina; esso è generale, ed appare quasi sempre nell'età senile delle burocrazie. Si osservò e si osserva in Cina, in Russia ed in altri paesi: l'ordinamento sociale, per tal modo, principia col recare prosperità e finisce col procacciare rovina (ivi, § 2611).

Il punto è evidentemente centrale per Pareto, che non solo vi ritorna con un'aggiunta al paragrafo (composta a conflitto mondiale iniziato) che descrive la *«burocrazia russa»* come un regime mancante di meritocrazia e perciò inevitabilmente impreparato alla guerra cominciata nel 1914 (ivi, § 2611 nota 2), ma qualche pagina prima osserva come la burocrazia senescente sia poco patriottica e ancor meno incline all'uso della forza armata contro i nemici:

«Gli europei contemporanei che vanno sognando "la pace mercé il diritto", che fantasticano di uno stato sociale in cui «civiltà, giustizia, diritto» assicureranno le nazioni dall'oppressione altrui, senza che ad esse occorra difendere la propria indipendenza colle armi, possono trovare, nella storia della decadenza dell'impero romano, specialmente in quella dell'impero d'Oriente, e nella cinese, non pochi indizi per conoscere come sarà realmente lo stato al quale vogliono avviare le loro nazioni» (ivi, § 2550 nota 2).

Possiamo così cominciare a tirare le fila del discorso. Pareto aveva già affrontato nel *Cours* il tema del declino della potenza romana indicandone le ragioni nella *«cattiva organizzazione economica dell'impero»*, nella *«distruzione sistematica dei capitali mobiliari»* (dirottati verso spese voluttuarie e sottratti all'investimento nella produzione) e, più ingenerale, in un eccesso di

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

misure protezionistiche e di controllo dirigistico sull'economia da parte degli apparati governativi (Pareto 1987a, § 802). Ora, nel finale del *Trattato*, allargando le considerazioni alla parabola di Costantinopoli, guarda in modo autocritico a quell'analisi passata e che gli appare ormai scritta da uno studioso troppo concentrato sull'economia e da un intellettuale pervaso dal desiderio di predicare il credo del libero mercato e del libero scambio (Pareto 1988, § 2610 nota 1).

Nell'ottica paretiana della maturità, dunque, la prospettiva va allargata al complesso della materia sociale e, nello specifico, i fattori decisivi nella parabola dell'Impero romano d'Oriente vanno individuati nell'arroccamento e cristallizzazione di una società chiusa, longeva perché relativamente sottratta alle scorribande barbariche ma funestata da un'asfissiante centralizzazione e da un ipertrofico apparato statale che taglieggia i cittadini con una tassazione esagerata e al contempo premia servilismo e immoralità cooptando nella cerchia del potere gli elementi peggiori.

L'evidente polemica anti-burocratica e anti-statalista, inoltre, si fonde con un'analisi che rinviene i germi della degenerazione sociale, politica ed economica in un elemento orientale variamente inteso: la Bisanzio che di Roma sembra rappresentare al tempo stesso la caricatura e il lato oscuro, ma anche la Grecia, la Russia e la lontana Cina.

Infine, non ci sono dubbi sul fatto che Pareto percepisca e presenti il proprio discorso come attuale per le sue implicazioni se non addirittura urgente. Lo mostrano già chiaramente le riflessioni appena viste in cui, a guerra mondiale imminente o addirittura cominciata, mette in guardia i propri contemporanei dal lasciarsi contagiare dalla mentalità burocratica e quindi dalla fiducia in quello che oggi chiamiamo "pacifismo giuridico". E lo rende ancora più evidente la chiusura del *Trattato*, eloquente nel riassumere i capi della requisitoria paretiana ma in verità criptica nel chiarirne i bersagli polemici:

«(...) quando, circa un secolo fa, si era nel periodo ascendente della libertà, biasimavansi gli ordinamenti irrigiditi e restrittivi dell'impero bizantino; ora che siamo nel periodo discendente della libertà, ascendente dell'organizzazione, tali ordinamenti si ammirano e si lodano, e si proclama che i popoli europei debbono riconoscenza grande all'impero bizantino per averli salvati dall'invasione musulmana, dimenticando che i forti guerrieri dell'Europa occidentale seppero da soli più e più volte vincere e scacciare arabi e turchi, e che, prima dei popoli asiatici, si fecero molto agevolmente padroni di Costantinopoli. Bisanzio ci mostra sin dove può giungere la curva che stanno ora percorrendo le nostre società; chi ammira questo futuro è necessariamente tratto ad ammirare pure quel passato, e viceversa» (ivi, § 2612).

Ricapitolando, in queste parole conclusive del *Trattato* sono presenti sia la polemica contro l'*«organizzazione»*, e dunque contro statalismo e dirigismo, sia la dicotomia Occidente/Oriente che carica il secondo termine di significati univocamente negativi. Ma c'è di più. Accennando ai *«guerrieri dell'Europa occidentale»* divenuti senza alcuna difficoltà *«padroni»* della capitale del Bosforo, Pareto evoca un capitolo drammatico nei rapporti interni alla cristianità e nel processo di costruzione dell'identità occidentale: la IV crociata, indetta nel 1202 da papa Innocenzo III come lotta antiturca per liberare Gerusalemme e divenuta in realtà una campagna militare contro l'Impero bizantino culminata nelle atroci violenze del sacco di Costantinopoli del 1204.

A ben vedere, però, nel discorso paretiano Bisanzio non è solo l'altro da noi, ma anche il possibile destino di decadenza incombente sulle società occidentali e fatto di stagnazione economica, perdita della capacità di innovazione e dell'energia morale e sclerosi burocratica che attanaglia sia gli ordinamenti sia la tempra degli uomini.

Cultura illuministica, critica dello statalismo e aporie della modernità

Non è invece facile capire esattamente chi siano gli estimatori di Bisanzio presi di mira nel finale del *Trattato*. È plausibile che Pareto non conoscesse nel dettaglio la storiografia e la letteratura pro-bizantine da cui prendeva le distanze, ma volesse invece andare complessivamente controcorrente rispetto a un certo clima culturale e politico a sé contemporaneo e in cui la memoria e trasfigurazione dell'Impero romano d'Oriente rivestivano un ruolo non secondario.

Basti pensare alla Francia, dove gli studi bizantini erano popolari ben oltre la cerchia degli specialisti e l'interesse diffuso non esprimeva solo un gusto per l'esotismo, ma anche una simpatia politica sia verso Costantinopoli (fondata come Seconda Roma) sia verso Mosca, capitale che molti ormai consideravano una Terza Roma e in cui, già a partire dalla guerra di Crimea di metà '800, il potere zarista amava ergersi a difensore della cristianità contro la minaccia turca (Ronchey 2002, p. 162). Né va dimenticato come la moda avesse contagiato l'Italia, dove il mito di Bisanzio, pur assumendo forse una valenza meno politica, era coltivato da scrittori tra loro così diversi come De Amicis, che a quella meta dedica un fortunato libro di viaggio (De Amicis 2007), e D'Annunzio, che vi ravvisa il simbolo del raffinato estetismo e della torbida lussuria (Bernabò 2003; Caliaro 2004).

È contro questo invaghimento *fin-de-siècle* e primonovecentesco che Pareto reagisce. E lo fa riappropriandosi della lettura di Bisanzio operata dal '700 e dalla cultura illuministica, troppo ostile all'assolutismo e al cristianesimo per poter apprezzare un Impero e per di più una storica roccaforte della cristianità. Né questo ritorno deve stupire in un autore impegnato nel *«tentativo gnoseologico»* di analizzare i meccanismi della superstizione (Federici 2016, p. 39) e dunque affine al Voltaire che detesta il *«barbaro ed effeminato Costantino»* e ancor più al Montesquieu, che nelle *Considérations sur les causes de la grandeur* descrive Bisanzio come un ignobile «tessuto di rivolte, sommosse e infamie varie» e l'Impero d'Oriente come un *«continuo precipitare»* durato secoli (Ronchey 2002, p. 154).

Vale però la pena rilevare come la sezione conclusiva che stiamo esaminando introduca riflessioni ed elementi inediti o persino sorprendenti rispetto al resto del corposo svolgimento. E ciò in primo luogo per via della distanza tra questa cupa diagnosi finale e il ritratto complessivo precedentemente composto dell'Occidente economicamente avanzato. Nel resto del *Trattato*, infatti, le plutocrazie (siano esse *«demagogiche»* come Francia, Italia o USA oppure *«militari»* come Germania e Austria) appaiono come forme di società caratterizzate da una buona dose di dinamismo e tutto sommato tendenti alla meritocrazia, dato che – accanto al tutt'altro che raro

caso dell'ascesa sociale di faccendieri, tribuni e truffatori abili nel *«gabbare i buoni produttori di risparmio»* – la norma sembra comunque prevedere che ricchezza e onori vadano a coloro che eccellono per *«l'ingegno nelle arti, nell'industria, nell'agricoltura, nel commercio, nel costituire imprese finanziarie»* (Pareto 1988, § 2300). E, in ogni modo, la tendenza generale disegnata è quella di una classe eletta che non è pietrificata da un eccesso di persistenza degli aggregati ma diviene invece sempre più astuta, cinica e spregiudicata in conseguenza di un proliferare incontrastato dell'istinto delle combinazioni.

Nel finale del *Trattato*, all'opposto, le società più avanzate – quelle a cui la *«libertà»* economica e sociale aveva garantito benessere e progresso nel XIX secolo – paiono sul punto di entrare in un'epoca di *«cristallizzazione»* che le condurrà a rovina ma che pure è salutata con favore generalizzato dalle *élites* e dalle masse perché sembrerebbe garantire, almeno in un primo momento, una prosperità ancora maggiore (ivi, § 2552).

Non è allora fuorviante tracciare una linea di continuità tra questa polemica di stampo liberale e liberista e la vibrante requisitoria contro il socialismo di stato che troviamo affidata anni prima ai *Sistemi socialisti*. Presentando anche in quel caso il declino dell'Impero romano come un precedente e un monito, Pareto puntava il dito contro il *«dispotismo orientale»* che riteneva si fosse diffuso *«soprattutto a partire dal tempo di Diocleziano»* portando al *«governo assoluto»*, alla *«perdita della libertà»*, all'*«ammollimento dei caratteri»* e allo spegnersi delle *«qualità virili e rudemente energiche, che avevano fatto la forza e la grandezza dell'antica aristocrazia romana»* (Pareto 1987b, p. 259). E istituiva un parallelo con le politiche che vedeva prevalere in ambito europeo (appunto il cosiddetto "socialismo di stato") e che gli sembravano insopportabili ingerenze nella sfera economica:

Il socialismo di stato attuale avvia le nostre società verso una situazione analoga, cercando di rovinare i capitalisti, a mezzo dell'imposta progressiva o altre misure simili, e di fare scomparire gli imprenditori, a mezzo di scioperi e di innumerevoli misure vessatorie, che limitano la libertà dell'industria e del commercio e ne accrescono gli oneri (ivi, p. 261).

Tornando però allo svolgimento complessivo del *Trattato*, è innegabile che la battaglia in favore del libero mercato e della libertà in sé vi appare largamente attenuata, così come assai più articolata e problematica vi si mostra la visione degli imprenditori capitalistici, cui è certo ascritto il merito di essere elementi indispensabili alla crescita economica ma che rappresentano comunque soggetti assai prossimi a quegli «speculatori» che sono oggetto di un ritratto fatto di luci e ombre.

Ma vi è anche un'altra ragione per cui si può affermare che il finale del *Trattato* offre elementi non privi di originalità o addirittura sorprendenti. Parlando di società occidentali avviate a percorrere la parabola dell'*«organizzazione»* e ad essere rette (sul modello bizantino, russo o cinese) da una «classe di impiegati» priva di idealità, slancio creativo ed *«energia guerriera»* (Pareto 1988, § 2586), Pareto sembra infatti contraddire almeno in parte la propria immagine di teorico della potenza ed efficacia dell'irrazionale e preconizzare invece una tendenza alla burocratizzazione che è inevitabilmente anche una tendenza alla razionalizzazione.

D'altra parte, il grande sociologo è già stato autorevolmente letto come una figura capace di cogliere sia il nesso inscindibile tra modernità e razionalità sia le aporie della moderna ragione (Maniscalco 1994). E anche per questa affinità di temi e ispirazioni ci sembra pertinente accostare non tanto e genericamente l'opera paretiana a quella weberiana (operazione già per altro più volte effettuata), ma più puntualmente i paragrafi conclusivi che stiamo analizzando all'arcinota immagine della *«gabbia d'acciaio»*. Weber la preconizza come distopia e possibile destino dell'umanità occidentale – inaridita e spenta nella tensione vitale e morale dalla ragione strumentale e calcolante – e, richiamando lo stesso elemento orientale che abbiamo visto ben presente nel finale paretiano, mette in guardia contro il pericolo che una *«pietrificazione cinese»* deprima le qualità degli uomini e del vivere sociale (Weber 2002, p. 185).

Se altri hanno già parlato per la chiusura del *Trattato* di un *«tono profetico weberiano»* (Bach 1994, p. 129), il titolo della nostra ricognizione fa allora riferimento a una "gabbia bizantina" proprio per sottolineare una prossimità che ci pare notevole e significativa tra la celebre metafora presente in Weber e divenuta ormai luogo comune e classico della letteratura sociologica e la Bisanzio paretiana soffocata dai propri *«ordinamenti irrigiditi e restrittivi»* (Pareto 1988, § 2612), rappresentazione certo meno nota e forse meno suggestiva ma che ha il pregio di riferirsi a un soggetto storico e culturale ancora vivo, dibattuto e a noi vicino.

Conclusioni

Esula ovviamente i limiti della nostra ricognizione parlare di ciò che la realtà e il mito di Bisanzio hanno rappresentato nella storia delle idee passata o recente. Avviandoci a conclusione, però, vogliamo accennare al fatto che l'immagine negativa tratteggiata dall'illuminismo e ripresa nel finale dell'opera paretiana non è certo un caso isolato. Infatti, il Montesquieu sulla cui scia Pareto evidentemente si pone ha esercitato un'influenza notevole su Gibbon, a propria volta autore di quella fortunatissima *History of Decline and Fall of the Roman Empire* che resta una pietra miliare per gli studiosi e in cui Bisanzio appare come il teatro di un'agonia secolare e come misero riflesso dello splendore incarnato dall'antica Roma e dall'Ellade. E anche l'800, in cui pure si è operata la rivalutazione contro cui il *Trattato* prende posizione, ha visto tutto sommato prevalere una visione tutt'altro che positiva e che separava radicalmente Roma e Bisanzio facendo della prima una parte fondamentale della storia occidentale e della seconda un elemento estraneo alla civiltà propriamente detta.

D'altra parte, anche durante il XX secolo lo stereotipo anti-bizantino si rivela estremamente vitale. Decisive sono in questo senso la guerra fredda e più in generale la battaglia politica e culturale contro i regimi comunisti, che conduce per un verso a identificare l'Europa occidentale come l'Europa *tout court* valorizzandone esclusivamente la tradizione romano-germanica a scapito delle altre e per l'altro a scorgere in Bisanzio l'incarnazione del "dispotismo orientale", ovvero di un potere assoluto che congiunge modello di produzione asiatica e negazione delle libertà individuali (Garzia-Ravelli-Gadotti 2009).

Va però detto che, contro la persistenza del pregiudizio negativo, si sono alzate voci di intellettuali che non a torto hanno parlato e parlano di un'amputazione del patrimonio culturale europeo e

della necessità di rivoluzionare la nostra intera mappa concettuale. Esemplari e pionieristiche sono in questo contesto le parole di Asimov, noto scrittore di fantascienza e anche autore nel 1970 di *Constantinople: the forgotten Empire*:

«Quando pensiamo al Medioevo, siamo soliti pensare alla caduta dell'Impero Romano e alla vittoria dei barbari. Pensiamo alla decadenza del sapere, all'avvento del feudalesimo e a lotte micragnose. Le cose non andarono così in realtà, senza dubbio, perché l'Impero Romano nella realtà non cadde. Si mantenne durante il Medioevo. Né l'Europa né l'America sarebbero come sono oggi se l'Impero Romano non fosse continuato nella sua esistenza per molti anni dopo la sua presunta caduta» (cit. in Carile 2005).

Gli ultimi decenni sono insomma stati anche un'epoca di rivisitazione e valorizzazione di quanto rischiava di andare perduto. L'ambigua immagine di Bisanzio è stata così sottratta, almeno in parte e nell'ambito degli addetti, a quella sorta di *damnatio memoriae* che l'aveva relegata ai confini della civiltà pienamente intesa e in sostanza espunta dalla storia europea (Carile 2005). E, in questo quadro di critica e superamento dei consueti paradigmi occidentalistici, si è posto in luce come lo stesso termine "bizantino" sia una *«designazione storica impropria»* e chiaramente ideologica (Carile 1994, p. 231), dal momento che punta l'attenzione su Bisanzio – luogo secondario e caduto sotto l'influenza romana – e non sulla grande Costantinopoli imperiale rifondata su quell'insediamento arcaico per essere a tutti gli effetti capitale quanto la stessa Roma.

Un rapido sguardo all'oggi può infine suggerirci almeno alcune delle ragioni che ancora fanno di Bisanzio un mito per così dire *politicamente* sensibile e dalle molte facce: sfida interpretativa, simbolo, luogo di ibridazione e confine, terreno di disputa e anche oggetto di rimozione. Se infatti pensiamo all'indiscutibile *leadership* tedesca nell'Unione europea, è più che verosimile ritenere che prosegua la sottovalutazione del ruolo svolto dalla civiltà bizantina nella continuità dell'Impero romano e, parallelamente, si continuino a enfatizzare esclusivamente l'apporto del Sacro Romano Impero e dei ceti dirigenti germanici alla costruzione dell'Europa e della cosiddetta "società occidentale".

Né va dimenticata la posizione tutta particolare che rispetto all'Europa stessa assume l'attuale Turchia, partner privilegiato ma anche potenza regionale che molti europei continuano a sentire come spuria se non inguaribilmente "orientale". Se il cosmopolitismo della città del Bosforo è spesso citato da chi vuole sottolineare una profonda affinità culturale tra *noi* e *loro*, è però anche innegabile che l'attuale Istanbul non può essere l'immaginaria Bisanzio-Costantinopoli ed è invece oggi la meta di una massiccia migrazione interna dalle aree rurali che l'ha resa una popolosa città poco multiculturale e dove si conta ormai una percentuale minima di *«abitanti non turco-musulmani»* (Cardini 2014, pp. 237-243).

Su di un versante diverso eppure connesso, si può qui solo accennare al tema dei rapporti con il mondo ortodosso, che registrano la crescente centralità del Patriarcato di Costantinopoli e però anche il profilarsi di tensioni tra la cristianità intesa nel suo complesso e il potere politico turco così come è ormai da tempo concentrato nella figura di Erdogan. E che dire dell'attuale ruolo di Mosca, la cosiddetta "Terza Roma" dove pure è forte la presenza ortodossa? In effetti, la Russia di Putin si mostra particolarmente attiva nella rivisitazione e divulgazione della storia bizantina e, a ben guardare, è più che lecito supporre che questo impegno sia anche un tentativo politico di ridisegnare i rapporti con l'Europa spostandone il baricentro culturale e ideale verso Est.

In definitiva, la vicenda della nostra relazione con Bisanzio è ancora aperta e tocca al cuore quel binomio Oriente/Occidente che alcune tra le figure più lucide e avanzate presentano oramai come costruzione immaginaria (Hentsch 1988) o come una frattura arbitraria perché connessa a una maniera di pensare e organizzare il mondo per opposizioni binarie (Cardini 2003; Corm 2003).

Lungi dallo sfuggire a quell'opposizione prendendo le distanze dall'etnocentrismo, come pure sa fare altrove e anche in altri passaggi del *Trattato* (Susca 2014), il "nostro" Pareto sceglie di concludere il suo capolavoro di teoria sociale riproponendo quelli che possiamo definire come due "cavalli di battaglia" sia del liberalismo sia dell'illuminismo: la critica allo statalismo e la riaffermazione dell'identità occidentale. Ma anche così egli si conferma un grande classico, sorprendentemente vicino alla nostra auto-rappresentazione e a uno stato d'animo oggi diffuso in cui si mescolano l'insofferenza per la sudditanza a un potere che si fa sempre più lontano e anonimo e l'apprensione verso minacce terroristiche che incombono dall'esterno e che – quasi per un ironico ritorno ciclico nella storia e nell'immaginario – evocano ancora una volta il pericolo proveniente dall'elemento orientale-islamico e personificato ora dal migrante ostile ora dal militante del Califfato.

Riferimenti Bibliografici

Bach M. 1994, *Un modello di mercato della storia sociale? Sull'equilibrio della storia in Vilfredo Pareto*, in E. Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, FrancoAngeli, Milano.
Bernabò M. 2003, *Ossessioni bizantine e cultura artistica in Italia. Tra D'Annunzio, fascismo e dopoguerra*, Liguori, Napoli.
Caliaro I. 2004, *Da Bisanzio a Roma. Studi su Gabriele D'Annunzio*, Fiorini, Verona.
Cardini F. 2003, Introduzione a G. Corm, *Oriente Occidente*, cit., pp. 5-20.
Cardini F. 2014, *Istanbul. Seduttrice, conquistatrice, sovrana*, Il Mulino, Bologna.
Carile A. 1994, *Costantinopoli Nuova Roma*, in F. Cardini (a cura di), *La città e il sacro*, Garzanti-Scheiwiller per Credito Italiano, Milano, pp. 203-242.
Carile A. 2005, *Bisanzio e l'Europa. Lezione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2004-2005 (6 novembre 2004)*, Clueb, Bologna.
Corm G. 2003, *Oriente Occidente. Il mito di una frattura*, Introduzione di F. Cardini, Vallecchi, Firenze.
De Amicis E. 2007, *Costantinopoli*, introduzione di U. Eco, Einaudi, Torino.
Federici M.C. 2016, *L'immaginazione sentimentale ovvero dell'istinto delle combinazioni*, introduzione a V. Pareto, *L'immaginazione sentimentale. Residui del* Trattato di sociologia, Mimesis, Milano-Udine.
Garzia M.B.C.-Ravelli M.-Gadotti G. 2009, *Bisanzio, il dispotismo orientale e i valori dell'Europa, omaggio a Franco Demarchi*, in R. Gubert (a cura di) *Franco Demarchi: contributi alla sociologia*, Valentina Trentini, Trento, pp. 203-218.

Hentsch Th. 1988, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Minuit, Paris.
Maniscalco M.L. 1994, *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, FrancoAngeli, Milano.
Pareto V. 1987a, *Corso di economia politica*, a cura di G. Palomba, Utet, Torino.
Pareto V. 1987b, *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Utet, Torino.
Pareto V. 1988, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. Busino, 4 voll., Utet, Torino.
Ronchey S. 2002, *Lo stato bizantino*, Einaudi, Torino.
Susca E. 2014, *Vilfredo Pareto's Contribution to a Sociology of Globalization*, in M. Pendenza (a cura di), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden, pp. 65-89.
Weber M. 2002, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, a cura di P. Rossi, vol. I, Comunità, Torino.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia